

فرانسوا غريغوار

المسألة ليست فيزيقية فكرية

ترجمة
نهاد رضا

منشورات وأرتمكتبة الحياة - بيروت

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

المشكلات الهندسية العدد الكبير

فرانسوا غريغوار

المشكلات الميثاقية للكبرى

ترجمته
نهاد رضا

منقولة من دار مكتبة الحياة
بيروت

جميع الحقوق محفوظة

مقدمة

لا تستهدف هذه المقدمة الموجزة سوى ثلاثي الوقوع في الالتباس :

فقد سبق تخصيص أحد المؤلفات الاولى الصادرة في هذه السلسلة لاعطاء نظرة عامة عن « الفلسفات الكبرى » ، وربما نزع القارىء إلى الظن بأن هذه الدراسة الحالية تتطرق ، بصيغة أخرى وحسب مخطط آخر ، بحث في الماضي - وبصورة مرضية تمام الارضاء - الحقيقة ان الفئة الدارجة قد توازي بين الفلسفة الميتافيزيقا . وليس من شك في ان هذه النظرة السطحية بعض الشيء تستحق المداورة . لان بعض الاختصاصيين ، فيما يبدو ، تبناها عن علم ووفقاً لاعتبارات يتخطى تفصيلها (ونقاشها) نطاق هذه المقدمة : مثلاً كتب لاشيليه منذ خمسين عاماً قائلاً ان « الفلسفة » ، فيما يبدو ، هي بشكل خاص وحتى بشكل صرف ... الميتافيزيقا .

ان الدفء عن هذا المفهوم ، والحق يقال ، أمر على جانب من الصعوبة . وأملنا ان تتمكن من اظهار ذلك في الفصلين الاولين المخصصين لتعريف ماهية المشكلة الميتافيزيقية . وسنؤكد في هذه المناسبة ان استمرار هذا النوع من المشكلات الاساسية لا يشكل ، بوجه من الوجوه ،

تكراراً عقيماً للنراة و الفلسفات الكبرى . ولننشر منذ الآن
انتنا سنقيم ، في نهاية المطاف ، بين الفلسفة الميتافيزيقا نفس
الاختلاف القائم بين الغاية والوسيلة ، بين الحاققة والمرحمة . ذلك
ان كل فلسفة تبدو خاصة كموقف شامل لإزاء الحياة ، في حين
يحدد بنا تعريف الميتافيزيقا بأنها الجهد المسبق للمذهبة المعرفة
Systematisation du Savoir التي يستند اليهاموقف الفيلسوف قيا بعد.

ثمة نتيجة أخرى تنجم عن هذين الفصلين ، ألا وهي إظهار ان المشكلات
الميتافيزيقية ذات عدد محدود، وان تنوع الأجوبة عليها أضيق مجالاً
أيضاً . ويكفي هذا الامر وحده لتبدير التمييز بين الفلسفة
والميتافيزيقا . فثمة فلسفات كثيرة تتالت منذ ألفي عام ، كل
واحدة منها تشكل ابداعاً وحيداً ، وابتكاراً فريداً شأنها في ذلك
شأن الفكر الذي أخرجهما إلى حيز الوجود . ولا عجب في ذلك ،
لان (ويجب التركيز على هذه النقطة) المشكلات الميتافيزيقية وحلولها
الممكنة أشبه ما تكون بالالوان الأولية يستطيع الفنان (أي
الفيلسوف) أن يركبها في لوحات لامتناهية العدد ، دائمة الجودة
والاصالة .

سنخصص بعد ذلك ثمانية فصول لتعريف المشكلات الميتافيزيقية الاساسية ،
وتلخيص ما تقبل من ردود ، هي في الحقيقة ردود محدودة التنوع .
مع العلم بأن أحد هذه الفصول سيخصص لتوضيح رأي المفكرين
غير الغربيين .

حينئذ سيتوضح لنا مدى اختلاف دراسة المشكلات الميتافيزيقية عن دراسة
الفلسفات الكبرى . وهي على كل تساعد على فهم مدلولها وتطورها .

ولا يخلو من غائدة ان نشير الى ما يلي : لقد استرشدنا على امتداد هذه النراة

بالمبدأين الاساسيين اللذين تقوم عليهما هذه السلسلة من المؤلفات :

المبدأ الاول : - التقييد ، ما أمكن ، بأكبر قسط من الموضوعية في عرض النظريات المتجاوبة في كل واحدة من النقاط المدروسة ، مع اظهار « التفسير » الذي تفضله شخصياً .

المبدأ الثاني : - بوجه عام ، تجنب الاستفاضة العلمية الزائدة وتجنب استعمال المصطلحات المتفننة الغامضة . فما هدف هذا الكتاب إدهاش ذوي الاختصاص باللجوء الى الحداقة العجيبة والبراعة الاربعة ، بل هدفه أن يوضح للشخص المثقف الامين مدلول ووضع بعض المشكلات التي تعتبر مشكلات حالية دوماً وأبداً .



الفلاسفة والميتافيزيقا

١ - الفلسفة

٢- الفلسفة كجهد فحيددي : - انه لغريب ولكنه ليس بالمبالغ ان نقول ان تعريف ماهيتها الخاصة أصعب مسألة . ويبدو أن المفكرين لم ينضجوا الا في الزمن الحديث إلى الرأي القائل بأن الفلسفة ليست علماً ، ولا علماً فوق العلوم ، ولا خادمة للعلم - أو اللاهوت - كما انها ليست مجرد تسليية ذهنية ، بل هي بوجه خاص استعداد وميل شخصي . فلا يمكن اذن اثباتها أو نقلها عن طريق التلميح . وهي أشبه ما تكون ، في الحقيقة ، بالشعور الفني أو الميل إلى الرياضة .

الانسان الفيلسوف (أو بالاحرى الانسان الفيلسوف بالفطرة) هو ذلك الذي يستبد به ميل أساسي شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم ، وينحكم به طموح إلى نظرة في شق مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وخاصة إلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها . وان التعاريف الحديثة لتلتمح عند هذه النقطة في انسجام ملحوظ . فلنستشهد ببعضها على سبيل المثال :

« يتجلى لي ان الفكرة الاساسية الكامنة وراء كلمة فلسفة هي فكرة السعي نحو تركيب شامل ... انها معرفة موحدة ومتبصرة في نفس الوقت » (بارودي)

الفلسفة « جهد لاعتبار الأشياء من وجهة نظر واحدة وشاملة » (بورتو) ؛
في الفلسفة « دائماً ، فيما يبدو ، عنصران متبايزان متساكان : معرفة تأملية للحقيقة
الحقة ، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الانساني . وبكلمة موجزة : قاعدة
ساوك وخلق قائمة على يقين متبصر ... » (بلونديل) ؛ « إن الحاجة إلى نظرة
مذهبية هي التي تجعل رؤية العالم رؤية فلسفية » (غوهيه)

يبد أن كلمة « مذهب » أو « تركيب » لا تعني الجمود ، إن اغلب الفلسفات
طراً عليها التطور ولا شك ، ولكن هذا التطور ليس أبداً ثورياً ولا غير متناسق .
وإن التحليل يظهر بيسر أن المراحل المختلفة التي يمر بها المذهب لها بدور في
تأملات الفسكز الأولى .

والحقيقة أن هذه المراحل ، هذا التطور ، خطوة إلى الامام لتوحيد
الاتجاهات الثلاث التي تشكل العمود الفقري لكل فلسفة :

ب - الاتجاهات الثلاثة في التفكير الفلسفي : - إن كل تفكير فلسفي يجري
على ثلاث مستويات . ولا تفترض هذه المستويات بالضرورة وجود ترابط زمني ،
فقد يجري بناؤها في آن واحد ، وقد لا تظهر بنفس الوضوح في المذهب التام .
إلا أنها موجودة دائماً :

١) فلسفة العلوم - إن أول ميدان يطبق عليه الفيلسوف « اتجاهه الموحد »
هو عالم الأشياء حيث يعيش ، وهو عالم يسوده الاختلاط والتنوع والفوضى ؛
فكأنه ثمة تحد دائم لكل رغبة تركيبيّة داخلة . وتخفيفاً لهذه الفوضى المنطقية
الصارخة ، لا بد للفيلسوف من الشروع بالاستماتة بالعلم هذا العلم الذي عرفه
الفيلسوف كمن قبل قرن ونصف كـ « مذهب » ، كجموعة من المعارف المنظمة
وفقاً لبعض المبادئ الأساسية .

بما أن الفيلسوف لا يكون ، بوجه عام ، اختصاصياً بالعلم لذلك ينظر إليه

من زاوية مختلفة . فلا يفعل كالعالم بل يُفلسف العلم ، أي أنه يدرس المبادئ والفرضيات والنتائج المقدمة له ، في جوعها ، كي يستخلص منها المكتسب الدائم الذي تستطيع تقديمه لمحاولة توحيد العالم .

انه استطلاع مسبق وضروري يلجأ اليه كل تأمل فلسفي . وحق الفلاسفة الذين يتجاهلون (أمثال المفكرين الوجوديين الحديثين) لا ينجون من العمق والقفو الا بفضل الاستعارات المتسرة ، بل الاستعارات المناقفة من المعلوم .

٢) الفلسفة العامة — أو الميتافيزيقا — : كان بود أوغست كورت لو اقتصر جهد الفيلسوف على هذا العمل التوحيدي للمعلومات المجزأة التي يقدمها له العلماء إلا أن الفكر الفلسفي حقاً لا يسهه الاكتفاء بهذا المثل الأعلى المحدود ، إذ ان من الواضح ان العلم لايقدم إلا لوحة غير مشجعة لمن يطمح إلى نظرة « متأسكة » عن الكون . وليس من قبيل الاستصغار لجهود العلماء الرائعة منذ ألفي عام ان نلاحظ بأننا لا تزال إلى الآن بصيدين عن مفهوم علمي شامل يفسر مظاهر العالم المادي والمضوي في لوحة تركييبية داخجة — هذا ان لم نتكلم عن الظواهر النفسية والاجتماعية .

بل لعلنا اليوم أبعد عن هذا المفهوم الشامل من الازمنة السابقة ، أزمنا العلم اليوناني البسيط في القرن الخامس قبل الميلاد . إن كل خطوة تحطوها المعرفة الى أمام تثير وتحلق نقاط استفهام جديدة أهم من السابقة . ويمكننا ان نشبه العالم برجل يسد دونه في استمرار عن طريق الاستقراض . فكل عملية بسيد ، تظهر في مجال آخر في شكل عجز اعظم .

لذلك يُدفع كل فيلسوف حقيقي بحكم ضرورة قاسية الى ان يبارح عاجلاً ام أجلاً صعيد العلم ليتطرق الى ميدان الميتافيزيقا (أو كما يقال اليوم غالباً ، تجنباً لاستعمال هذه الكلمة المبهمة : ميدان الفلسفة العامة) .

وعبثاً جرت المحاولات ، على مر العصور ، لوضع الميتافيزيقا فوق العلم ،
أو إلى جانبه ، أو فيما دونه . إن علمها الحقيقي : إلى أمام . لأنها ليست سوى
رد قتل حتمي لفقدان صبر الفكر البشري ، على الصعيد النفسي .

إن الانسان بحاجة إلى يقينيات مباشرة ينظم سلوكه ونشاطه استناداً
إليها . فالزمان يمضي ، وهو لا يستطيع ان ينتظر ريثما يبلغ العلم الرواية !
العقلانية التامة عن الوجود . (فذلك مثل ، أعلى بعيد التحقق وربما كان بلوغه
ضرباً من المستحيل كما رأينا) . لذلك ننتقل بالضرورة إلى صعيد التفكير
الميتافيزيقي - أي الى صعيد الفرضيات العامة التي تروى بجرأة إلى ان تسد بصورة
شبه معقولة ما يخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون . وستكون
لنا عودة بعد قليل إلى الخصائص المميزة لهذا الاتجاه الثاني .

(٣) الفلسفة الأخلاقية : - بعدما يضع الفيلسوف مفهوماً ميتافيزيقياً عن
الكون (وهو مفهوم قائم على العلم إلى حد ما) ولكنه يتجاوز اليقينييات
العلمية المحدودة مجاوزاً واسماً) ، يمضي إلى استنباط قاعدة سلوك .

والحقيقة أن كثيراً من المفكرين ، منذ كنت (حوالي ١٧٨٠) ، انتقدوا
فكرة أخلاق « موضوعة » مستنبطة : لأنهم يزعمون ان الأخلاق موجودة
سابقاً وليست من اختراع الفلاسفة . وما على التأمل الأخلاقي الحقيقي ان
يُسْتَنْبَطَ من الميتافيزيقا ، بل عليه فقط أن يسمى إلى تصنيف ، إلى
مذهب المفاهيم الأخلاقية المكتسبة وإلى التمييز عنها بوضوح .

هذا الأمر ليس خطأ في ذاته . ولكن يبدو أن مجرد كلمتي « تصنيف »
و « مذهب » تشيران إلى أننا ندور في حلقة مفرغة . فكيف نصف ونذهب
لا بد من وجود دليل أساسي - ولا يمكن أن يكون إلا ميتافيزيقياً : فلا شيء
في الكون كما يَصِفُهُ لنا العلم يُظهر لنا هذا الدليل . ولو كان ذلك لمجرد
الاصطفاء بين شتى البرامج السياسية . فقط ، لوجب الانطلاق من مفهوم عام

عن الانسان وموره ومحله في الكون - وهي مسألة ميتافيزيقية أساسا .

لا يمكن اذن للتأمل الأخلاقي ان يكون مستقلا تمام الاستقلال عن التأمل الميتافيزيقي . والحقيقة ان الترابط المشار إليه هو ، بوجه ما ، ترابط سطحي : فليس صحيحا تماما ان الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الفلسفة العامة ، لأن كل اصطفاء في الحل الميتافيزيقي يجري في الحقيقة وفقاً لميل اخلاقي مسبق متفاوت الخفاء . والصلة الحقيقية القائمة بين الميتافيزيقا والأخلاق هي ، في الحقيقة ، عكس الصلة المذكورة قبل قليل : ان ما يوجه الاصطفاء الميتافيزيقي هو نزوع أخلاقي ضمني - وما الفلسفة الأخلاقية التي تبدو متوجه للبناء الفلسفي سوى صياغة وتنظيم (وهو أمر كُستهل تأملات المفكر الميتافيزيقي) لمفهوم أخلاقي موجود بالقوة منذ البدء في فكر الفيلسوف ، وإن يكن بصورة مشوشة مبهمه .

لهذا السبب تكون الردود على المشكلات الميتافيزيقية (كما سنرى فيما بعد) محدودة العدد نسبيا . والحقيقة يمكن تلخيص المواقف الأخلاقية (الأساسية في ثلاثة :

أ - ينبغي للانسان ان يقنع بأن لا يرى في الكون إلا آلية عمياء . أما هو فمجرد حادث عرضي في هذا الكون ليس له أي مدلول :

اسكت يا ابن حواء

ان الساء لصياء

والارض تنظر اليك في ازدياء

ليكونت دي ليل

القصاصد البربرية

ب - إن عظمة الانسان تجعل في قرص نظام وقم انسانية على عالم لا غاية له ولا هدف :

لقد بدد الراعي الظلمات وآثار بيته بنفسه
لأنه أعظم من الكون ، عظم حكمته ،
أعظم من الكون الذي ليجهل وجوده .

فينيني

بيت الراعي

ج - في الكون نية خفية ، غاية ، يشارك فيها الانسان الانسان ربما
بغير علمه :

لا تحس شيئاً أيتها الانسان !
فالطبيعة تعرف السر الكبير ... وتبتسم .

هوغو

الأشعة والظلال

بما أن حاول أي مشكلة ميتافيزيقية لا بُدَّ لها دائماً من أن تستوحى شيئاً من
أحد هذه الاتجاهات الثلاثة ، لذلك لا ينبغي لها تجاوزة هذا العدد .

٢ الميتافيزيقا

أ - تعاريف الميتافيزيقا : إن قاموس الجمعية الفلسفية الفرنسية الكلاسيكي
يعدد دزينة من المعاني المختلفة لهذه الكلمة تبعاً للعصور والفلسفات ؟ والواقع
أنه من خلال هذا التعمد القاهري يتوضح على الأقل هذا المفهوم الأساسي :

هناك ميتافيزيقا حالماً يجمع الفكر الباحث عن الوحدة التامة على سد
الثغرات الموجودة في لوحة الكون والعلوية ، ' بفضل مبدأ ' (مستمد من
تجربة الضمنية أو الخارجية) يعتقد حقاً أنه مبدأ أولي . إن التأمل المسمى
بـ ' الميتافيزيقي ' ليس اذن في الحقيقة سوى أصفى شكل من هذا الميل إلى

الوحدة ونعني التفكير الفلسفي^(١)، واللعطة الحاسمة حيث يزم الفكر، ان يقرر من الخافوف، على ان يبحث عن تفسير موحد عن العالم، خارج نطاق «العالم». وهذا ما يُشير إليه جيداً تعريف جاء به الأميركي و. جامس غالباً ما يُستشهد به: «ليست الميتافيزيقا سوى مسمى بالغ التصلب والعناد للتفكير بصورة واضحة ومتأسكة» (Text Book Of Psychology)

ب- الاعراضات على الميتافيزيقا: - على الرغم من وشائج القربى بين الفلسفة والميتافيزيقا، وعلى حين لا تولد الفلسفة لدى العالم أو لدى «الجمهور الواسع»، أي موقف ينطوي على سوء النية، فإن البعثة الميتافيزيقية غالباً ما يكون ضعية تقديرات غير ملائمة - تصدر حتى عن بعض المفكرين البارزين.

إن هذا الانحياز العام تقريباً إلى اعتبار التأملات الميتافيزيقية كمعادلات فارغة وعقيمة يرجع في أصله خاصة إلى انتقاد فولتير، وكونت فيما بعد، وإلى سخریات فاليري وحملات الماركسيين في يومنا هذا.

ومع ذلك أي شيء يحمل طابع «الميتافيزيقا» أكثر من تفكير فولتير الذي عوضاً عن قبول مفهوم «نفس» مستقلة عن الجسد، كان يفضل قبول وجود «حساسة» في المادة - لم يكن العلم (في عصره خاصة) يسمح بتلصها أبداً.

أي شيء يحمل طابع الميتافيزيقا أكثر من موقف أوغست كونت الذي يبني انتقاده للميتافيزيقا على «قانون تطور» مزعوم للفكر الانساني، تابع من مخيلته ليس غير؟

كما ان حالة الفلسفة الماركسية «المعادية للميتافيزيقا» هي أكثر دلالة: إن

(١) هذا ما هو صحيح جزئياً في فكرة لاشلييه التي استشهدنا بها في المقدمة والتي تحمل الفلسفة مطابقة للميتافيزيقا.

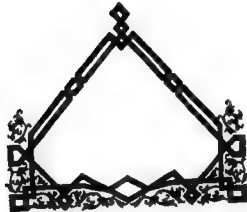
أحد ممثليها المتساوين ، السيد هـ . لوفيفر ، يُعرف « المذاهب التي تعزل وتفصل بين ما هو مترابط » (المنطق ص ٦) ، أي المذاهب التي تنظر إلى العالم المادي من جهة ، وإلى معرفة الانسان بهذا العالم من جهة أخرى ، دون ان تدرك بان المعرفة ليست سوى مجموعة علاقات بين العضوية البشرية والأشياء ، ... بأنها مذاهب ميتافيزيقية . بيد أننا نراه بعد قليل (ص ٣٤) يضع المادة كوجود « خارج شعورنا ، لا يحتاج إلينا ، سابق لنا » . وهذا يعني فصل مسألة الأشياء عن مسألة معرفتنا بها ... فصلاً ميتافيزيقياً إلى حد كبير .

الواقع ان كل انسان - حتى لو أنكر ذلك بشدة - بحاجة ميتافيزيقي : لأن كل إنسان ، وهذا ما يميزه عن الحيوان ، يعيش في المشروع ، ومن هذا الوضع بالذات ينساق بالضرورة إلى تجاوز نطاق التجربة والمتسبات العملية المحدودة ، وإلى أن يستقطب منها بعض « القواعد » و « الآراء » ، وهذه ليست سوى مذاهب « ميتافيزيقية » ابتدائية (من ذلك اعتقادنا ، كسائر البشر ، ان الشمس ستشرق غدا . لأنه يعني قبول هذا المبدأ الميتافيزيقي القائل بوجود استمرار في القوانين الطبيعية) .

والحقيقة ان هناك الثباسة اشتقاقياً في كلمة : ميتافيزيك (الماورائيات) : فقد أوجدت (في القرن الأول قبل الميلاد) للإشارة إلى كتاب لأرسطو يأتي ، في مجموعة مؤلفاته ، بعد كتب (الطبيعة) . ففسرها بعض المفكرين بسبب المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » اليونانية (بعد أو فوق) على أنها تعني طريقة خاصة في التفكير الفلسفي تجاوز استنتاجات العلوم في القيمة والمدى .

لكن إذا أخذنا على الميتافيزيقا بأنها تود ان تُكتسب « أحلامها » ، فلا أعظم مما ليقينيات العلم فانما نهاجم صورة بمسوخة عن الميتافيزيقا . فلنكرر اذن قائلين بأن التأمل الميتافيزيقي لا يزعم ولم يزعم قط انه يتخطى العالم في مجاله الخاص . انه يسمى فقط إلى تمديد المكتسب العلمي . الانني تمديداً محتمل التصديق ، مدفوعاً بضرورة كبتشي قاعدة سلوك رشيدة .

إن هذا النشاط الذهني الميتافيزيقي المرتبط بالطابع الوقفي للكائن البشري وبأهليته للعيش في خضم المشروع يبدو شيئاً أساسياً لدى الإنسان . ويُعتبر انكار وجوده وضرورته جهلاً بدروس التجربة البدئية - وهذا يعني القيام بنشاط ميتافيزيقي (بهذه الميتافيزيقا المسطحية المسماة العلمانية Scientisme والتي تؤكد - مخرأة كما رأينا - بأن الثغرات الحالية في العلم ستُستكمل ذات يوم بكل تأكيد ، إذ لا يحق إلا للعلم بأن يلي حاجة التطلع البشري) .



المشكلات الميتافيزيقية

١ - المشكلات

يمكننا ان نفترض دون كبير جرأة بأن مشكلة الروح ، مشكلة « النفس » — التي تصورنا الانسان في البدء كـ « نفس حي » — كانت اول ما لفت انتباه الانسان ، يوحى من هذا القفز اليومي ، لفز الموت الذي يحيل الكائن الحي إلى جماد دائم . والحقيقة ان الشعوب الموهبة في البدائية وحق الشعوب التي ليس لها « مذهب في الوجود » ، تلك دائماً وعلى الاقل ميتافيزيقا روحية ، في شكل أساطير بدائية تصف المصير الذي ينتظر النفس بعد فراق الجسد .

من مشكلة الروح ، تنتقل بصورة طبيعية الى مشكلة الحياة ، المرتبطة بها (في الظاهر على الاقل) ارتباطاً وثيقاً . ولا شك ان الاهتمام بتفسير الكون يرجع الى تاريخ أبكر ، لأن العادة جعلت مختلف تجليات المادة اموراً « طبيعية » ويحتمل ان تكون الطواهر « الشاذة » (البراكين والفيضانات) هي التي دفعت الفكر البشري الى الفضول ولعلها اثارته في الوقت نفسه مشكلة نظام « الكون أي مسألة الله » .

مما يكن من أمر فإنا نصل الى لائحة موقنة بالموضوعات الأولية المعروضة

على التأمل الميتافيزيقي : الروح ، الحياة ، المادة : الله . إلا ان تقدم هذا التأمل
اوجد مشكلات جديدة .

ان مشكلة الروح ، في شكلها الاول ، كانت تُطرح فقط بالطريقة « البسيطة »
التالية : ما « النفس » وما ارتباطها بالجسد ؟ وقد أظهرت هذه المشكلة ،
بتعمقها وارتباطها بالتأمل الميتافيزيقي ، مشكلة الحرية الانسانية التي كانت موجودة
في الاول بصورة ضمنية : هل « النفس » قادرة على توجيه الجسد توجيهاً مستقلاً
وهل يجب اعتبار الانسان كوحدة متمتعة بالاستقلال ، مسؤولة عما يصدر عنها
من أفعال ؟

ولما بعد (منذ بضعة قرون فقط) ، انبثقت عن مشكلة علاقة الروح
بالجسد مشكلة علاقة الفكر ^(١) بالعالم : لما كنا لا نعرف العالم الا عن طريق
النشاط الذهني ، أمكننا أن نتساءل هل هناك وجود حقيقي للأشياء لا يمكن
رده الى هذا العقل الذهني الذي بواسطته تُعرف الأشياء ، والذي يُظهرها لنا
(ربما عن خطأ) كأشياء ذات وجود خارجي . أخيراً ، في نهاية القرن الثامن
عشر ، اوجت الانتصارات العلمية الاولى الى التأمل الميتافيزيقي بموضوعة Theme
جديدة سرعان ما اكتسبت أهمية اساسية : ما هي حدود المعرفة التي يتسنى
للفكر البشري بلوغها ، وما قيمة هذه المعرفة ؟

وعليه ، نجد انفسنا في نهاية المطاف امام سبع مشكلات اساسية : قيمة
المعرفة الانسانية ، الوجود الحقيقي للعالم الخارجي الذي يبدو وكأنه يماكس
نشاطنا الذهني ، المادة ، الحياة ، الروح والجسد ، الحرية ، نظام الكون (مسألة
الله) . وسيخصص فصل لكل من هذه المشكلات . بيد اننا سنلاحظ مدى
ازدياد مشكلة الفكر أهمية وتقييداً على مر العصور ، لأن هذه المشكلة تتعلق

(ان كلمة Eppetit يعني : الروح و الفكر معاً . وغالباً ما ينقلب المعنى في النصوص الفلسفية
بين هذين المعنيين بصورة لا شعورية - المرب -

حالياً (من أربع زوايا مختلفة) بأربع موضوعات ميتافيزيقية على الأقل .

لهذا التطور سببان :

— أولاً ، لقد وضع العالم يده على ميداني المادة والحياة لأنها من اختصاصه فيما يعتقد . بيد أننا سنرى أن تعريف هاتين المشكلتين هو في نهاية المطاف ذو طبيعة ميتافيزيقية .

— ثانياً ، لقد أدرك الباحث الميتافيزيقي تدريجياً على مر العصور أن المشكلة الميتافيزيقية الأساسية تكمن في لفز الفكر ، لفز الفكر الانساني الذي يتميز بأنه في آن واحد اصطفاً وابداعاً . ولولاه ما وجدت الماورائيات ولا العلم حتى ولا العالم المعروف .

٢ الميتافيزيقا والدين

غالباً ما أثار الفلاسفة مشكلة العلاقة أو الاختلاف القائم بين الميتافيزيقا والدين . ولندكر على سبيل المثال برهيسه الذي درس المسألة بوجه خاص ^(١) وأشار بوضوح إلى تنوع الأجوبة الممكنة :

أ — إن بعض المفكرين ، رغبة منهم في المحافظة على صفاء المسيحية الانجيلية بوصفها عقيدة أخلاقية صرفة ، زعموا أن السُنَّة المسيحية الحقة مستقلة عن كل تأمل نظري . لكن ألا يمكننا أن نجيب بأن هذه السنة كانت منذ البدء تنطوي على نظرة ميتافيزيقية ضمنية ، تلك التي يعرضها العهد القديم . Ancien Testament والتي تعطي مفهوماً عاماً عن الكون وأصله ومدلوله ؟ وإن الاجتهادات العقائدية المسيحية التالية (التأملات حول الكلمة والثالوث ...) ، على الرغم من أنها تعتبر ذخراً إضافياً ، لم يكن من تبيعتها

(١) — تاريخ الفلسفة I ، ص ٤٨٧

سوى تكميل لوحة العالم الموجودة سابقا .

ب- ووصل آخرون إلى نفس النتيجة السلبية - ولكن بقصد اثبات تأثير المسيحية المشؤوم . فهي لم تساعد على تقدم الفكر البشري ، بل لعلها عاكسته . وهذا أيضا خطأ فيا يبدو : ليس من شك في أن المسيحية لم تقدم شيئا للتطور العلمي . ولكن هذا لا يمنع أنها أفسحت دائما المجال ، ومنذ نشأتها ، نظرة ميتافيزيقية في الكون : مستمدة من الكتاب المقدس في البدء ، ثم من أفلاطون ، ثم من أرسطو . فإذا كانت هذه الميتافيزيقا التي ضمت إلى المسيحية وتأثرت بها تأثرا واسعا على مر العصور ، قد دفعت السلطات الكنائسية أحيانا إلى معاكسة التطور العلمي ، فهذا أمر آخر - إلا أنه يشكل في حد ذاته اثباتا ساطعا للطابع المذهبي الذي اكتسبه التفكير المسيحي : إن محاكمة العالم غاليلي جرت في الحقيقة باسم ميتافيزيقا اعتبرت (عن خطأ) ضرورية لتبليغ العقيدة الكاثوليكية في مجموعها .

ج- وفي المسكر الآخر ، نجد كل أولئك الذين يمتدحون أن المسيحية قد حولت التأمل الميتافيزيقي لمحويلا حقيقيا ، خاصة بإدخالها مفاهيم التطور والتقدم والمبادرة الانسانية - وهي مفاهيم لم تكن موجودة في اللوحة الكونية الأبدية الجامدة التي رسمها التفكير الأغريقي . وقد انكر برييه هذا التأثير ، لأسباب غير واضحة ، ويمكن مناقشة موقفه : بيد أن مثل هذه المناقشة عديمة النفع ، لأن المسألة لا تطرح بشكل جيد حيننا نقتصر على الديانة المسيحية . الأمر الأساسي في التفكير الديني ليس مفهوم التقدم ولا مفهوم المصير ، حتى ولا مفهوم كائن علوي^(٢) . إن جوهر الدين ، كما أعتقد ذلك دوركهايم أو أوكين أو برونشوير ، هو الإيمان بوجود نظام علوي للأشياء ، الإيمان بشكل للكينونة يتحكم بظاهر هذا العالم ويوضح لواقعه وغراياته الجزئية باسم نظرة جامعة . لكن أليس هذا الطموح التوحيدى أساس التفكير الميتافيزيقي ؟

(٢) البوذية مثلا تجهل هذا المصطلح .

نخلص من ذلك إلى أن التفكير الديني الذي يتوق إلى توحيد ما هو « طبيعي » تبعاً لما هو « خارق » ، ليس مستقلاً أبداً عن هذا الطراز من التفكير .

وعلى كل ، فنلاحظ أن هذا المفهوم القائل بـ « نظام علوي للأشياء » ليس حقاً بالمفهوم الخاص بالدين . فهو موجود أيضاً عند افلاطون مثلاً ؛ لكن ألم يُشر مراراً ومرات إلى الطابع الديني الذي يميز فلسفة افلاطون . وهذا ماسهل على اللاهوتيين المسيحيين الأولين تكييف هذه الفلسفة .

هذه الملاحظة الأخيرة تظهر الصفة المصطنعة التي تميز الرغبة في إقامة حاجز فاصل بين الدين والميتافيزيقا . ولكن هذا الأمر لا يعني وجود ميتافيزيقا يمكن أن تُنعت بأنها دينية صرفة أو علمية صرفة . وكما قال غوهيه : « عبثاً نبعث ولا شك من فلسفة كبرى لاتصف بأنها نظرة إلى العالم تتجدد بفضل تقدم المعارف العلمية أو بوحى من الروح الدينية ... » لذلك يستحيل مثلاً « شطر تفكير مايرانش إلى فلسفة ولاهوت وروحانيات » .

وستبين ذلك بشكل أفضل إذ نحدد الآن المواقف الأساسية التي يمكن .
للفكر الميتافيزيقي أن يتبناها .

٣ - المواقف الميتافيزيقية الأساسية

ذكرنا في الفصل الأول أنه لا يوجد في الحقيقة سوى ثلاث نظرات إلى العالم : فاما أن يُعتبر « غير منتظم » أو « منتظماً » أو سائراً نحو الانتظام « بتأثير البشر . ذلك هو مغزى تصنيف شهير جاء به الفيلسوف الألماني ديلتي . فقد ميز ثلاث نظرات ميتافيزيقية إلى العالم : النظرية الطبيعية وتعتبر أن الحقيقة الوحيدة الموجودة هي مجموع الوقائع المادية التي تربطها قوانين طبيعية ؛ والنظرية المثالية الموضوعية وتعتقد أن الحقيقة الحقة ذات ماهية روحية ؛ والنظرية المثالية المتحررة التي تُركز على « الكائن الفعال » ، على الإنسان بوصفه مبدع الحقيقة الروحية .

. إن تصنيف ديلتي ناقص جداً ، شأنه في ذلك شأن كل تصنيف بشري : فلا شك ان النظرة المثالية الموضوعية مثلاً قد تتبنى شكلاً روبرياً (Théiste) الحقيقة الروحية تقيض عن مركز ، عن آله شخصي (أو شكلاً إلحادياً أو أحدياً Panthéiste) (العالم ينطوي على مبدأ روحي ولكنه غير شخصي) . وقد يُفسر المذهب الروبي نفسه بمعنى الوهية ذات عناية أو الوهية غير مكثثة بالإنسانية ، أو أيضاً (وهذا ما يسمى بالموقف المألوي Monichéiste بمعنى صراع بين قوى الخير وقوى الشر ...

على ان هذه التفصيلات الداخلية تُعتبر ثانوية ، وان وجهة نظر ديلتي تسمح بالتوجه توجهاً مجدياً عبر تنوع الميتافيزيقا الظاهري : وبخصوص المسائل المختلفة التي ستتطرق إليها في الفصول القادمة سنتبين مجلاء كيف ستتوضح التفصيلات الثلاثة التي صنفها ديلتي . ولكن بوسعنا ان نتكهن بأن أهمية كل منها ستتحول بحسب كل فصل وان موقف النظرة المثالية المتحررة مثلاً سيكون اعظم دوراً في مشكلة « الحرية » او مسألة « الله » كما في مشكلة « المادة » .

إلا اننا سنقع على هذه التفصيلات الثلاثة في كل مكان ، بدرجات مختلفة .

٤ - تعدد الفلسفات

إن مقارنة هذا العدد المحدود من المواقف الميتافيزيقية الاساسية بتنوع الفلسفات الواسع ، امر يدعو الى الدهشة . كيف نفسر في الحقيقة تمكث مؤرخ الفلسفة من ان يكتشف ، في نفس الفترة ، وجوداً أكثر من ثلاث فلسفات ، بل أكثر من ثلاث بكثير ؟ فلنتصور مثلاً أن العلم الديكارتي ، من ١٦٥٠ الى الثلث الاول من القرن الثامن عشر ، اعطى عن الكون لوحة خيّل الى جيل بل الى جيلين من المفكرين انها لوحة نهائية . ومع ذلك يالها من اختلافات ظهرت بين المذاهب التي استخلصها من هذه اللوحة مفكرون امثال سبينوزا او لايبنتز (الذي يصنفه ديلتي في جملة اصحاب النظرة المثالية الموضوعية) وامثال

مالبرانش ، إيسكال ، فونتينبل وديكارت بالذات .

ذلك أن هذا التفصيل الأولي الذي يتصف به اصطفا ميتافيزيقي ، لا يكفي لتعريف الفلسفة التي ستركز إليه مع ذلك : إذ تدخل تفصيلات ثانوية كثيرة أخرى ، و « اختلافات في النسبة والترتيب والبروز والظلال والانوار »^(١) . أن كل فيلسوف يستلهم من مكتسب علمي مشترك بينه وبين معاصريه ، ولكنه « يرتب بناءه بحسب المواد التي ينوي استعمالها » ، وهو مضطر بحكم الضرورات الهندسية إلى تبدل بعض المواد والبحث عن أخرى ... « (نفس المرجع ص ١٩٨)

يبد أن هذه التفصيلات الثانوية الهامة صدى للتيول العميقة ونتيجة للتربية والمزاج المعنوي والبيئة التي عاش فيها الفيلسوف وبكلمة واحدة ، حصبة الشخصية المستهصبة على التعريف والتفسير : لذلك ، على الرغم من قلة عدد الاصطفاات الميتافيزيقية الممكنة ، هناك فلسفات متباينة بقدر ما هناك من فلسفة .

هل هذا التعدد مذهة للاكتساب أم للاشباع ؟ أهو دليل على تشتت التأمل الفلسفي تشتتاً عميقاً أم دليل على غناه المضطرد ؟ هذا السؤال خارج عن برنامجنا المرسوم لهذا الكتاب . فقد اردنا فقط ان نبين (كما ذكرنا في المقدمة) ان معرفة المشكلات الميتافيزيقية ليست تكراراً لدراسة المذاهب الفلسفية . وان تظهر في نفس الوقت أهمية مثل هذه الدراسة (وحدودها أيضاً) : فهي تساعد كثيراً على تعيين مركز الثقل في الفلسفة ، ان صح القول . ولكنها لا تكفي للتمييز عن لونها الفريد « الشخصي » .

(١) احوير ، البناء الفلسفي ص ١٤٩

مشكلة المعرفة

قال ستاندال في كتابه «خواطر متنوعة» : « نرى الموجودات كما يريها فكرنا . يجب اذن ان نعرف هذا الفكر ، ويُمْتَبَر هذا القول تعريفاً للاتجاه الاول لكل الميتافيزيقا الحديثة . فقبل تقدير المذاهب المختلفة التي صدرت عن الفكر البشري ، يلبيغي لنا فحص سير هذا الفكر البشري والحكم على مدى قدرته على بلوغ الحقيقة .

ثمة موقفان ممكنان في هذا المجال :

أنت المذاهب الطبيعية من جهة ، والمذاهب المثالية الموضوعية من جهة اخرى ، انحازت في مجموعها الى مفهوم مطلق فيما يخص مشكلة الحقيقة . فأكدوا حيناً بأن هناك حقيقة مطلقة مستقلة عن الطبيعة البشرية ، ولكن الانسان قادر ، ضمن بعض الشروط ، على بلوغها جزئياً على الاقل . وزعموا حيناً آخر (ولكن بصورة أندر : لأن الفلاسفة الذين يرضون بأن يحكموا على انفسهم بالخيرة النهائية قليلو العدد) اننا لا نستطيع بلوغ هذه الحقيقة ابدأً و كلياً .

لكن ، الى جانب هذه التأكيدات الحكيمة (الايجابية او السلبية) ، تسرب دائماً تيار فكري نسي ، يقر للفكر البشري بالقدرة على بلوغ حقيقة ،

على قدره ومقياسه ، حقيقة انسانية مرتبطة ببعض خصائص الانسانية حقيقة نسبية ما هي بضلal ولكنها لا تملك الا قليلا او لا تملك ابدأ من علاقة مع الحقيقة المطلقة ، مع هذه المعرفة الحقة التي لا يلفها الا الله . لقد كان هذا التيار النسيبي (المنبثق عن موقف النظرة المثالية المتحررة) محدوداً منذ قرن ، ولكنه اكتسب اهمية بالغة في يومنا هذا .

هذا التصنيف المسبق لا يشكل إطاراً جامداً : فقد وضع مثلاً بعض « الطبيعيين » (اوغست كونت ، فولتير) حدوداً لقدرتنا على المعرفة . ولكنه على علاته ، يسمح لنا بالتوجه بصورة مجدية وسط المذاهب المتشابهة .

١ - اصحاب النظرة المطلقة

أ- المذاهب الطبيعية : - فلنلاحظ أولاً ، وهذه الملاحظة صحيحة بالنسبة الى الفصل كله ، ان امرأ ما شيئاً ما ، ليس في حد ذاته لا صحيحاً ولا خاطئاً .

ان مفهوم الحقيقة مرتبط بهذا الفعل الذهني المسمى الحكم . ومن شأنه ان يؤكد أو أن ينفي هذا الارتباط أو ذاك بين الوقائع او الأشياء . فاتساع القمر عند الأفق ليس صحيحاً ولا خاطئاً ؛ أما ما يمكن تسميته صحيحاً فهو « الحكم » التالي : ان القمر الملحوظ بالعين المجردة يبدو في الأفق اوسع منه في دائرة منتصف النهار . واما ما يمكن تسميته خاطئاً فهو الحكم التالي : ليس للقمر دائماً ذات القطر ...

يسهل الآن فهم سبب استبعاد النظرة الطبيعية ، مبدئياً ، لان تمنح العقل الانساني القدرة على الادلاء بأحكام صحيحة ؛ أي ، في الحقيقة ، على تجهيز الفكر الانساني بالقدرة على تشكيل تراكيب ذهنية تُعتبر « نسخاً » مطابقة لآ نموذج هو الحقيقة الواقعية . ذلك ان كل مذهب طبيعي هو ذو استبعاد مادي ينسب متفاوتة ، مع العلم بأن المذهب المادي هو المذهب القائل :

١ - المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم (وللماديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة) .

٢ - ان النشاط الذهني الذي يسمح للانسان بأن « يشعر » بهذه المادة ، بل بأن يعرف قوانينها تدريجياً ، ليس بمستقل عن المادة . انه ، ان جاز القول ، منبثق عنها . ومثّل علاقته بها (كما يقول الفلاسفة الأقدمون) كمثل علاقة اللهب بالحطب .

يمكننا ان نتصور ، ضمن هذه الشروط ، ان الفكر ، هذه المادة المصعّدة ، قادر على ان يعرف المادة معرفة تامة لأنه منبثق عنها .

لا شك ان المادية الفلسفية لها سذاجة الاعتقاد العام الذي يتصور ، عن طيب خاطر ، ان انطباعاتنا الحسية نسخة مطابقة ومباشرة عن العالم الحقيقي . وانما تقول بأن العضوية البشرية 'محوّلة' أكثر منها 'مُدجّجة' ، وان « الأزرق » أو « الحلو » ليس له وجود حقيقي خارج نطاق الجنس البشري . وقد سبق للفلاسفة النذيرين القدماء (ديموقريطس ، أبيقور) ان افترضوا « وراء » الأصوات والالوان ... تشكيلات عناصر لامتناهية الصغر لا تبلغها الحواس ، ولكنها تخلق بحركاتها واشكالها المتنوعة (مستديرة ، عكفاء ...) هذه التبدلات المسماة بالاحساسات . وهي تشكل عالماً انسانياً بنوعه لحياً حبيسين فيه ، ان صح القول ، فيكون دور العلم حينئذ التعمق أكثر فأكثر في تحليل هذه الظواهر المحسوسة لاكتشاف التكوينات الخفية المولدة لها .

ان المذهب الطبيعي هو اذن ذو مفهوم متفائل فيما يخص امكانيات الفكر البشري . ولكن هذا التفاؤل على درجات : فقد كان أبيقور يؤمن ، دون شك ، بحقيقة الذرات التي تخيلها ، تماماً كما اعتقد فولتير فيما بعد ان نيوتون اكتشف حقاً خاصة جديدة من خواص المادة باكتشافه الجاذبية . واليوم ، لعل العالم

الطبيعي أقل اقتناعاً بالفكرة القائلة بأن النوترون والايكترون يشكلان العناصر النهائية في الكون . ولكنه يعتقد ، على كل حال ، ان هناك « شيئاً حقيقياً خارجياً ، الطبيعة أو المادة ، يكتشفه تدريجياً الكائن البشري الناشط الذي تتطابق تصوراتهِ وصورهِ وافكارهِ مع هذا الشيء ، توافقاً متزايد الدقة »^(١)

الا ان بعض الفلاسفة ، على الرغم من تصنيفهم في جملة المفكرين الطبيعيين ، لا يشاركون تماماً في هذه النظرة المتفائلة : ذلك انهم حافظوا على نوع من النفور النفور الغريزي (لعله من طبيعة دينية لاشعورياً وهذا واضح جداً عند أوغست كونت خاصة) إزاء النظرة المادية الموحدة^(٢) ومثلها الاعلى القائم على تفسير « ما هو اسمي بما هو أدنى » . لذلك اعتقد أوغست كونت ان العلم لا يستطيع ان يطمح الى اكثر من تعريف بعض العلاقات الثابتة بين الظواهر . اما «علائها» العميقة فستبقى خافية عنه نهائياً . ولذلك أفسح « سبنسر » المجال ، فيما وراء التفسير المادي ، لما هو غير قابل للمعرفة ، ميدان لغز بداية الكون ونهايته .

على ان مثل هذه الاستثناءات لا تضعف الوحي المقائدي المتفائل الذي يميز موقف المذهب الطبيعي إزاء مشكلة المعرفة ، من أيقور إلى الماركسيين مروراً بهوبس والموسوعيين والمفكرين العلمانيين Scientists في القرن الثامن عشر .

ب - المذاهب المثالية الموضوعية : إن كلمة « مثالية » مصطلح بالغ الغموض (إرجع الى الفصل الرابع) ، ويمكننا ان نقول عنها انها تدل اجمالاً على المفهوم القائل بأن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون هي من طبيعة فيكرية . وما نسميه بـ « المادة » ليس سوى شكل مشتق عنها وذو وجود خارجي في الظاهر فقط ؛ أما حجبها التي لا تدحض ولا تكف عن في الوقت نفسه ، فهي ان كل الصفات (الثقل ، الراحة ...) التي تقيدها في تعريف

(١) لوليفر ، المطلق ص ٣٨ .

(٢) النظرة الموحدة هي التي تبيد مجموع مظاهر العلم الى مبدأ واحد .

المادة المزعومة ليست سوى إحساسات ، أي ليست سوى أحوال نفسية :
وليس لدينا ، بأي شكل ، أي دليل على ان هناك « وراء » هذه المعطيات
الفكرية جوهر من طبيعة مختلفة يكون سبباً لها .

إن المثالية ، هي أيضاً ، متفائلة طبعاً وتتماها فيما يتعلق بالحقيقة : فإذا كانت
الاشياء ، في جوهرها الصميمي ، من طبيعة فكرية « وَجِبَ » على الفكر . أن
يحد نفسه في ميدان غير غريب عنه ، إن جاز القول ؛ وحتى لو كانت امكالاته
محدودة (بحكم الوضع الانساني المحدود) « لَحَقَّ » لنا الاعتقاد بأن نشاطه العقلائي
لن يقع على عائق نهائي ، في بعض الميادين على الاقل .

على هذا الاساس المشترك ، تشعبت المثالية الى قروص « موضوعية » عديدة
(أي الى فروع تولي جميعاً للحقيقة الواقعة الفكرية طرازاً وجودياً
استثنائياً لا يمكن تشبيهه بالوجوه الجزئية الموقته التي تكتسبها هذه الحقيقة
الواقعة في أذهاننا الانسانية الفردية) .

المذهب المثالي « الافلاطوني » - انه نوع من المثالية المعتدلة (المثالية
الوحيدة التي عرفتھا الفلسفة حتى القرن التاسع عشر) لا تنكر وجود الاشياء
انكاراً مطلقاً ، ولكن لا تعتبرها الا كعالم ثانوي من المظاهر والاختلاطات :
وليس لهذا العالم الناقص من معنى الاتبعاً لعالم « معقول » ، عالم « المثل » ،
الحالصة (هو على حد قول أفلاطون المبهم : عالم واقع « بعيداً » ،
« هنالك ») ، يشكل عنه انكاساً متدنياً . ولكن في وسع البشر - بعضهم
على الاقل - أن يتخطوا عالمنا المحسوس وان يتصاموا الى تأمل « المثل » ،
الحقة ، الكاملة ، الخالدة وفي سبيل ذلك ، لا بد من طريقة خاصة من النشاط
الذهني مماها أفلاطون بالطريقة الجدلية . وهي تقدم على تنقية المظاهر المتقلبة
الغامضة التي تبديها لنا الاشياء الارضية ، لنتمكن من ان نكتشف من خلالها

« المسئل » التي تقتدي بها هذه الاشياء ^(١).

وقد انتقل هذا المفهوم ، دون تعديلات كبيرة ، الى التفكير المسيحي عن طريق آباء الكنيسة الاولين ، ثم الى فلسفة القرن السابع عشر الكلاسيكية : فكان كافياً ان يُعتبر بأن عالم للثُلث والروح الالهية يشكلان شيئاً واحداً . لقد أكد مالبرانش ، تلميذ ديكارت ، مثلاً (حوالي ١٦٨٠) اننا قادرون على بلوغ بعض الحقائق حينما ين الله علينا بالوصال مع فكرة ، عالم الحقائق العقلية الخالدة ^(٢).

ان الفلسفة المسيحية هي اذن بوجه عام - حتى حينما تتغلب عن افلاطون . لتتجه نحو أرسطو - ذات نظرة متفائلة فيما يخص مشكلة المعرفة : فالايان لا يعاكس العلم بل يمد له ويرسي اسمه . وبدني ان العقل لا يستطيع البرهنة على كل شيء . فهو لا يدرك بعض الحقائق (الثالوث والخطيئة الاصلية ...) ولكنه يستطيع ان يمدنا بمعرفة يقينية ، ضمن مجال محدود على الاقل . ان بعض المفكرين المسيحيين (كالاسقف هوثيه ، حوالي ١٦٨٠) قد شوهوا العقيدة الصحيحة حين نادوا بنظرة تُخضع العقل البشري اخضاعاً كلياً للايان الذي لا يقبل البرهان . أما السلطة الكنسية فقد أكدت دائماً ان « المحاكمة - على كلر - قادرة على اثبات وجود الله » (وهي النظرة التي فُرضت على الاب يوتان الذي دافع عام ١٨٤٠ عن النظرة الاولى) . مها يكن من أمر فان مبدأ كيمبدأ مالبرانش ينطوي على عذور . فهو يحمل مسألة الخطأ غير قابلة للحل : والحقيقة ، كيف نميز الحقائق الحقبة التي نراها في الله ، عن المفاهيم الخاطئة التي كثيراً ما يخلقها الانسان

(١) ان بلوغ المثل أمر ممكن ، في اعتقاد افلاطون ، لان النفس البشرية سبق لها العيش في عالم المثل وانما تتذكره . تذكراً مبهماً بعد سقوطها واكتسابها جسداً مادياً أرضياً . كل معرفة هي اذن في الحقيقة تذكر . *Réminiscence* .

(٢) بعد محاكمات أريية تعرض هن ذكرها هنا ، ينض مالبرانش الى القول بأننا لاثري في الله الحقائق الخالدة فحسب ، بل أيضاً الأشياء الموجودة في العالم الحسي . انها النظرية الشهيرة المسماة بنظرية « الرؤية في ذات الله » : يلقه هو القدي « يريش لكريري صور البشر الذين أميش معهم ، والكتب التي أطلع ، والوعاظ الذين اسمع لهم » . (معادلات ، ٦ ، ٨) .

لثمة ويكون لعبتها ؟ ولأي سبب يدع الله الفكر الانساني بتيه خارج الذات
الرابية ؟ انه لغز يزداد تفسيره استقصاء اذا كانت الفكارا متعلقة حقاً بخلق
كليا بفكر الله ، بحسب اعتقاد مايرناش .

وفي الوقت نفسه ، أراد الرياضي والفيلسوف الالماني لايبنتز الرد على هذه
المضلات في مذهبه المثالي .

المثالية اللايبنتزية ١ - يقول لايبنتز بأن جميع الكائنات الموجودة في
الكون من انسان وحيوان ونبات ... شخصيات نفسية صرفة (يدعوها
بالأحيدات Monades) . كل أحيدة تشكل طاقة روحية تنزع نزوعاً عضوياً
الى التفتح في شكل ادراكات وصور ذهنية . وتمتع كل منها بالاستقلال الذاتي
وتتصف جميعاً - ما خلا أحيدة « الله » - بأنها محدودة ، أي ان لديها مانعاً
داخلياً متفاوت التأثير تبعاً لنوع الاحيدة ، يتجلى في تشوش إدراكاتها . هذه
هي المادة ، إنها هذه الظفة النسبية ، التفاوت بروزاً ، والتي تصادفها كل
أحيدة ضمن ذاتها ولكنها تصور لا محالة انها ناشئة عن حقيقة واقعية موجودة
خارج ذاتها ^(١) .

ضمن هذه النظرة إلى الكون ، لا يمكن ان يكون لمشكلة الحقيقة إلّا حل
متفائل : إن كل أحيدة تنزع في استمرار الى الانتقال من ادراك مبهم الى
ادراك أوضح (ويسمى هذا المسمى لدى الانسان بـ « المعرفة ») . ولما كانت

(١) منذ بدء الزمان ، طابق الله بين سلسلة ادراكات هذه الاحيدات كلها (مع العلم بأن كل
أحيدة مستقلة عن البقية ومحموعة ضمن ذاتها ، ان صح القول) بحيث ان أحوالها المتعاقبة متوالية ،
وأنه حيناً يتجلى مبدأ ظني الضمنية في هذا « الظل » الذي اسمه مجرة ، يتولد لديك ، وانت
الى جاني ، ادراك خامس مماثل لي نفس اللحظة ، الأمر الذي يجعلنا نتوهم ان « الحجرة » شيء
خارجي بالنسبة الى كليتنا . أنها نظرية « الانسجام المرسوم سلفاً » .

كل أحييدة من صنع الله ، فلا يمكن ان تكون سلسلة ادراكاتها الضمنية خاطئة بالمعنى الحقيقي : وما يُسمى بـ « الخطأ » (والذي يحذر تسميته « عجزاً ») هو في الحقيقة هذه النُشأة النسبية التي تحجب عنا في بعض الظروف الترابط العقلاني في سلسلة إدراكاتها . وبما أن الأحييدات متباينة جميعاً ، نتبين لماذا يرى بعضها الشيء رؤية غامضة ، ويراها بعضها الآخر رؤية أوضح . بيد أن هناك دليلاً موثقاً على الحقيقة : الترابط المنطقي . فكما آمنت الأحييدة ازدياداً في وضوح الترابط في ادراكاتها ، دل هذا الامر دلالة مؤكدة على انها سائرة في طريق معرفة متزايدة الصحة .

الثالثة الهيكلية : بعد قرن ونصف ، قام ألماني آخر ، هينل بذهبة ^(١) نظرية لاينتز وتوحيدها ، فاعتبر الكون كأحييدة وحيدة مزبدة آخذة في التطور .

إن كل الفلسفة الهيكلية تستند الى فكرة عزيزة على التفكير الفلسفي الألماني وهي ان الكائن لا يعرف نفسه تمام المعرفة الا بعد تفتحه في ظروف حياته المتعددة الآفاق ، وبمدما يخلق لنفسه حياة كل وجه منها كمرآة تحيط علماً بطاقاته التي كانت كامنة فيه بالقوة لدى الانطلاق . وقد استقطب ^(٢) هيجل هذا المفهوم الاخلاقي فتصور التاريخ التكويني كسلسلة من الاحداث تفتحت بواسطتها فكرة مطلقة ، هي مبدأ أولي لكل شيء ولكنها لم تكن شاعرة بذاتها في البدء ، فتتعا تدريجياً خارج ذاتها ، مولدة ما نديه بـ « الطبيعة » — ثم تأملت هذا التفتح خارج الذات فشمرت (ولا تزال تشمر) بما تبديه من غروات تمثل ما كان موجوداً في هذه الفكرة المطلقة بالقوة .

(١) — مذهب ، مذهب ، مذهب .

(٢) — يعني عند تفريها .

ان ظهور الانسان المفكر وبناء المجتمعات وتاريخ الشعوب والديانات والفلسفات المتنوع ... كل هذه الامور تشكل المراحل المتتالية في « ملحمة الفكر » (برييه) ، الذي يتوصل تدريجياً الى شعور تام بذاته . وليس ترابط الاجيال ، في الحقيقة ، الاسلسلة « الوسطاء » العرضيين بفضلهم ومن خلاهم يعضي الفكر المطلق نحو السيطرة التامة على امكاناته الخاصة .

يلاحظ ان هذا التطور العظيم يجري (في اعتقاد هيجل) بوتيرة ذات ثلاث مراحل : الفكرة الخالصة (وهي قوة طاقية ضامرة وغير واعية) تفتح خارج ذاتها ، أي تنكر ذاتها ، فتأخذ شكل طبيعة (وهي قوة متفتحة ولكنها غير واعية) ثم تعود الى ذاتها وتفكر في نفسها بوصفها فكراً (الفكرة تستعيد وحدتها الكاملة الاصلية ، ولكنها تصبح شاعرة بذاتها بعد هذه « المفارقة ») . ان المهرج الذي 'يقضي' الصيرورة الشاملة هو اذن التناقض Contradiction ؛ وهو نوع من الضرورة الداخلية تدفع الحقيقة الواقعية الى انكار ذاتها في استمرار ، والى ان تضع « نقيضها » قبالتها ، كما تتخطى بعدئذ هذا التضاد في وجه توفيقى أعلى يدمج معالم المرحلتين السابقتين المتناقضة . انها وتيرة ثلاثية (الفرضية الاولى ، الفرضية المناقضة ، الفرضية المخلصة) بسميها هيجل بالجدلية — بمعنى يختلف كثيراً عن المعنى الذي كان أفلاطون يعطيه لهذه الكلمة — ويعتقد انها موجودة في كل فقرة من الفقرات التي اجتازتها الصيرورة العامة . ولكنني بذكر المثال التالي : بعدما تفتحت الفكرة خارج ذاتها في شكل مكاني ، صار لا بد من ظهور الزمان (ان الزمان الذي يمكن تعريفه بأنه « تتابع محض » ، هو النقيض الذي كان لا بد من ظهوره عن المكان ، « تلاصق محض ») : ولم يكن التخلص من التضاد القائم بين الزمان والمكان ممكناً الا بظهور مفهوم 'الحل' (الفرضية المخلصة .) ولكن هذا المفهوم ولد نقيضه :

الحركة . ثم اندمج المحل والحركة في فرضية مختلصة : المادة . وهكذا دواليك . لهذا السبب تفتحت الطبيعة خارج ذاتها في شكل أشياء مادية موجودة في مكان وزمان ، وذات حركات ، الخ .

وحاصل القول ان هيفل مَهَرَ كُلَّ مَا وَجَد وكل ما هو موجود وكل ما سيوجد في تاريخ العالم ، بطابع رباني : فليس من شيء أو حادث تاريخي أو مظهر من مظاهر الكون أو مذهب سياسي ، ديني ، فلسفي ... يمكن أن يُعتبر بأنه (أو كان) « خاطئ » . كل شيء جزء (أو كان جزءاً) ضروري من « غلط » لتطور كان لا يُدَّ لل فكر من اتباعه . قال هيفل : « كل ما هو حقيقة واقعة فهو عقلائي ، وكل ما هو عقلائي فهو حقيقة واقعة » . ليس هناك ما هو صواب أو خطأ : هناك فقط حقيقة واقعية في مُنتهى الغنى تتبدى لذاتها على مر العصور ، عن طريق الظواهر الطبيعية والأذهان البشرية

المذهب الحدسي البرغسوني ١ - كان برغسون يطمح الى تجاوز المواقف المذهبية ، لما كان اذن ليرضى بأن تصنف آراؤه في جملة المذاهب المثالية - موضوعية كانت أم غير موضوعية . ومما يمكن من أمر فيجب ان نلاحظ :

١ - انه يعتبر كمحرك وحيد « لتطور المبدع » العام « وثبة حيوية » من طبيعة نفسية ، « شعور مثبتات تَحُلِّل المادة » .

٢ - وان هذه المادة نفسها ليست ، فيما يعتقد ، سوى تباطؤ واسترخاء في هذه الحركة المبدعة ، الحقيقة الواقعية « الحقة » الوحيدة . (نرى هنا وجهة نظر لايبنتز) .

من الصعب اذن ان لا نخلص الى وجود مذهب مثالي - وهي مثالية يجري تصور الفكر فيها بوجه « حيوي » أكثر منه وجه « فكري » .

وبخصوص مشكلة المعرفة التي هيئنا أمرها هنا ، يصل برغسون الى مفهوم يتميز بشدة الاصاله . يوجد لدى الكائن الحي (وهو جزء مادي مدفوع بتيار من الوثبة الحيوية) طريقتان لفهم العالم :

- أولاً ، بأن ينساق مع الحركة المتناقلة التي هي جوهر المادة : أي بأن يدور حول « الأشياء » (أقسام متجمدة من الوثبة المبدعة) ، وبأن يقيم فيها بينها هذه الصلات المسماة بـ « العلاقات » . انها الطريقة المعروفة تحت اسم « الادراك » . وهو يقدم في ميدان الظواهر المادية معرفة عن موضوعه كاملة ومُرضية بالضرورة لأنها بمنوحة له بالطبع .

- أو ، على العكس ، بأن يحاول السير مع دفعته الوثبة المبدعة ، وأن يتدمج معها من الداخل ، أن يتمثل بمبتكراتها عن طريق التنازع : انه السياق « الحدسي » (ويكون متفوقاً لدى الحيوانات ويُسمى بالفريزة) الذي يستطيع وحده ان يفهم العالم بوضعه عقويه مبدعة - أي في مظهره « البيولوجية » و « النفسية » .

نرى اذن ان المفهوم البرغسوني متفائل : يمكن ادراك الكون بوجهيه المبدع والمتناقل . والحقيقة ان برغسون يسنّد الدور الاعظم ولا شك للطريقة « الحدسية » التي تشكل ، فيما يعتقد « وظيفة الفكر الميتافيزيقية » : فبفضلها خاصة نتمكن حقاً ، عن طريق التطابق الصميمي : من اكتناء المطلق وهدف الكون والتوق الذي يوجه التطور . انه ، على كل ، حدسٌ خصوصي لا يمكنه ان يتجلى بالكلمات والنظريات ، بل يتبدى فقط بهمس الاستعارات الشعرية التي توجه مسمى المُريد . وينبغي لهذا المسمى ان يكون تناغماً شخصياً - لا يخضع لقاعدة - مع الروحانية المجددة المثبوتة في الكون ، بأدنى جزئياته .

مذهب هوسرل الحتمي : - يمكننا ان نجادل في مثالية أو لا مثالية مذهب هوسرل (فيلسوف ورياضي الماني) اكثر مما بالنسبة الى مذهب برغسون . الا أن الموقف « الظاهراتي » - وهكذا نسمي المذهب الهوسرلي - قريب ولا شك من الأفلاطونية ، من افلاطونية ضيقة الأفق علمانية الطابع شديدة الانهام ، ولكنها افلاطونية على كل حال .

لقد عارض هوسرل صراحة هذا المفهوم المزدوج المأخوذ عن علم النفس « التقليدي » ، والقائل : « ١ » - بأن الشعور جوهر مستقل (« نفس ») ؟ (٢) - وان الشعور وعاء تجري فيه هذه « الاحوال » النفسية المسماة بالانفعالات والادراكات والذكريات ، الخ .

ما الشعور الا تتابع المواقف التي يتخذها الكائن البشري إزاء العالم الخارجي وبحجم هذه المواقف ليس هناك من شعور من جهة ، ومن جهة أخرى ، عالم خارجي وأحوال نفسية يولدها هذا العالم وينطوي عليها الشعور : ان ما هو موجود حقاً تكوينات استهداقية خاصة بهذا الهيكل الفيزيولوجي المنظم المسمى بـ « الانسان » ، وطرق ينظر بها الى الاشياء ويظهرها تبعاً كأشياء « مؤثرة » « مرغوبة » ، « تصورية » ، « تذكيرية » ، الخ . فلنتخيل في استعارة تشبيهية توافرة « كثافة مجهزة بعدة عدسات ملونة تصنع مشهداً من المشاهد على التوالي بالأحمر ، والأزرق ، والأخضر ، ... » ليس للشعور ابدأ من حقيقة الا هذه الالوان المختلفة التي تكتسبها الاشياء الموجودة في هذا المشهد .

على كل ، ما هي أهمية « المشهد » الخام بمنزل عن « التكوينات » الاستهداقية المطبقة عليه ؟ انه ذو أهمية طليقة فيما يبدو : فالاشياء بالنسبة الى هوسرل (كما بالنسبة الى افلاطون) لا تملك حقيقة واقعية « حقة » . انها مستودع بسيط من

مادة بلا صورة ، من خلالها يؤكد الشعور مدلولات ويبرز «جواهر» ، جوهر
«المذكر» و «الازرق» و «المفزع» ، الخ . ألا ان هوسرل ، وهنا يُصبح
تفكيره غامضاً جداً ، لا يريد ارجاع هذه «الجواهر» الى الشعور (مثلاً
تشكل العدسات جزءاً من النسابة) : فهذا يعني اكسابه حقيقة لا يملكها ؛
ولكنه ينكر أيضاً ان هذه الجواهر تشكل (على الطريقة الافلاطونية) عالماً
استثنائياً من عوالم المثل . وتؤدي هذه الحيرة بالمذهب الى صموبات مستغلة .

فلنتذكر على الاقل ، فيما يخص النقطة التي تهمننا في هذا الفصل « ان هوسرل
يلتزم هو أيضاً الى مفهوم متفائل في المعرفة : في الانسان قدرة «حسية»
تسمح له باكتناء هذه الجواهر ، اي باكتناء المطلق . وفي سبيل ذلك ، ينبغي
حيناً نقص «حالة لفسية» ، ان نزيح (ان نضع بين قوسين ، كما يقول هوسرل)
كل ما فيها من «قوي» متحول ، فردي . . . ، بحيث نحدد تكوينها الخالص
و «الجوهري» ونصل هكذا الى «أصل الجواهر» ، بهذه الطريقة نبين حقيقة
تميز بدهاء ووضوح وفورية تفرض ذاتها على الشعور ؛ انها ، على كل ، حقيقة
فريدة ما هي بحقيقة العالم (مجرد خلقية فقط) ولا هي بحقيقة الشعور ، كما انها
ليست بحقيقة عالم معقول .

II - اسباب النظرية النسبية

لم نرغب في انتقاد اي من المذاهب السابقة ؛ لان المواقف النسبية المختلفة
قد جاوزتها نهائياً . وسنصف الآن هذه المواقف التي تركز اجمالاً على ناحية
الابداع الحر التي تتميز بها المعرفة الانسانية دون شك .

٢ - من المتشككين الإغريقين إلى الفيلسوف كمنط : - لقد وُجد دائماً

نهر من المفكرين تصادفوا عما وراء نظرتنا المشتركة إلى العالم . وفي القرون
الثالث قبل الميلاد ، تسامل التشكك تيمونوس بقوله : « العمل حلو بالنسبة إلى
الطعم » ، « بالنسبة إلى السقيم . فما هو الطعم الحقيقي للمسل ؟ » . وخلص إلى
القول بأن احساساتنا البشرية لا تجعلنا نفهم الماهية الحقة للأشياء لمس اليقين .
وهذا هو الموقف المسمى بـ « النسبية الفلسفية » . ليست انطباعاتنا بأكملها
نسخاً مطابقة للحقيقة الواقعة ، بل هي انطباعات نسبية متطرفة بتنظيمنا
الفيزيولوجي (بمقدار سيبقى مجهولاً بالنسبة إلينا على الدوام) وفي وسعنا ان
تكون غير ما هي عليه .

إن الفكرة القائلة بأن الانسان يمشي ضمن اطار مصطنع يجيب عنه
« الماهية الحقة » ، لغيت من يدافع عنها خلال ألفي عام — وشكلت اعتباراً من
الشاعر بودلير النقطة الاساسية في المذهب الرمزي : « ان الطبيعة لعبد ... ،
ير فيها الانسان عبر غابات من الرموز المألوفة » ...

يبد أن كنط هو الذي مذهبها في نهاية القرن الثامن عشر ، ووضعها في
مفهوم شامل لا تزال معالم كثيرة منه لا تقبل الدحض في هذا اليوم :

ان « الماهية العميقة للأشياء » (ويسمى كنط الحقيقة النُومَنية) سبقي
إلى الأبد مستحيلة المثال . فهي لغز في وسعنا فقط ان نفترض بأن ليس له أي
علاقة مع عالم حواسنا ، ولا قيمة فيه حق لأطر الزمان والمكان . إلا أن
الانسان يملك منذ نشأته ملكة لاشعورية آلية لتنظيم هذه « الطينة » النُومَنية
واعطائها صورة ، ولا يستخلص منها هذه الطواهر ، هذه الأشياء المكانية
والزمانية التي نعيش في كفنها ونعتبرها العالم الحقيقي .

فلنتصور طفلاً زُرد ببلورات بصرية زرقاء ملاصقة لعينيه وذلك منذ نعومة

أظفاره وصدون ان يحاط بها علماً : انه يبقى طليّة حياته غير شاعر بالتعديلات التي أدخلت على نظركه الى العالم ، ويظل مقتنئاً بأن الزُرقة صفة « جوهرية » في الاشياء . هذا هو وضع الانسان ، حينئذ المظاهر التي يفرضها تكوينه النفسي الفيزيولوجي على التَّوَمَّن " Noumène .

ان ماهية العالم الخفة هي العناصر (البيض ، الطحين ... التي يصنعها الطباخ في قالب (يمثل قدرتنا على اعطاء صورة حسية للمادة النومنية) : ان العالم المحسوس الذي لا نعرف سواه ، هو الفطيرة النهائية التي تختلف اشد الاختلاف عن العناصر المكونة الاولى . ونحن لا اكثر مما يستطيع الطفل الجاهل تصور ماهية البيض والطحين من خلال الفطيرة المقدّمة له .

كل علم هو اذن نسي نهائي ، انساني نهائي . زد الى ذلك انه نسي "لانية" ، بمعنى انه لا يأمل أكثر من بلوغ العلاقات القائمة بين مظاهر الظواهر ، ولا امل له بلوغ ماهية العالم الصميمية (بهذا الوجه من فلسفة كمنط ، احتفظ أوجست كونت ، بعد خمسين عاماً) .

يبدو ان الميتافيزيقا تشجّب بصورة قطعية ، في مثل هذه الشروط : والواقع ان النظام الميتافيزيقي ، في اعتقاد كمنط ، هو دائماً حصية سير فارغ يتصف به هذا النشاط الصياغي الداخلي الذي يسمح لنا بأن نكسب التَّوَمَّن صورة . وبما أنه يكف عن العمل على « الطينة » النومنية ، ليعمل على مفاهيم من صنعه (الله ، النفس ...) لذلك لا يسه أن يصل الا الى بُلبان وهمي . وبضيف كمنط قائلاً : قد يظن الطائر حيناً يحس بهجومه الهواء أنه سيكون احسن طيراناً في الفراغ . لكن لو وضع في الفراغ لما تمكن حتى من الانطلاق :

كذلك فإن كل محاولات الملكية النفسية - الفيزيولوجية الصائفة ^(١) في سبيل
ممارسة فعلها بصورة مستقلة عن معطية العالم النومي (وهي ضرورية ومستعينة
النال على حد سواء) هي ، بالتعريف ، محاولات عبثية .

ب - مذهب النرائع أو المذهب العملي : ان كلمة Pragmatism مصطلح
حديث يدل على موقف قديم جداً يمكن تلخيصه على الصورة التالية : ان
المعرفة الانسانية نسبية تماماً لأن العقل وظيفة عملية ليس لها من دور سوى
تسهيل تطور الجنس البشري ولا حاجة لها اذن الى « حقائق مطلقة » . وقوام
هذا العقل (وحدوده) اعداد تراكيب ذهنية تفيد الانسانية وهذه التراكيب
هي التي نسميها بـ « الحقائق » . تلك هي وجهة النظر التي كان يدافع عنها بعض
الفيزيائيين والفلاسفة في القرن الثامن عشر . فقد زعموا من جهة اننا عاجزون
عجزاً نهائياً عن اكتشاف « مبدأ الاشياء » ، وزعموا من جهة أخرى بأنه يجب
« أن نعتبر صواباً ما يؤدي انكاره الى تهديم المجتمع ويحرم البشر من وسيلة
العيش على الارض » (س. غرافساند) . ولكن لم يتمذهب هذا المفهوم حقاً في
شكل « نظرية معرفة » الا في نهاية القرن التاسع عشر - عند بعض المفكرين
من اصل انغلو ساكسوني خاصة ، واشهرهم و . جامس : ان نسبة « صواب »
قضية ما لا تكمن في نسبة امانة تصويرها لحقيقة مطلقة ثابتة ، وانما في نسبة
لجانبها العملي . « الحقيقي » هو ما يتصف بالفعالية - ولكن في نهاية فترة
زمنية طوية وبالنسبة الى الانسانية في مجموعها : ما هو الضوء ؟ هل هو حقاً
« اهتزاز » كما يدعي العالم ؟ لن نعرف ابداً شيئاً عن ذلك ، ولكن النظرية
الاهتزازية صحيحة على الصعيد الانساني لانها تقدم مزيداً من التماسك للفيزياء ،
وتسمح بالتنبؤ بزيادة من الظواهر ، وبناء اجهزة بصرية اكثر كمالاً ، الخ .

(١) لتد بالمثل الفيزيائي : سيافة البنيان Structure

وكذلك ، تُعتبر العقيدة الفلسفية او الدينية صحيحة بمقدار ما تشد أزر
المزيد من الأشخاص وتشجعهم وسط ملهات الحياة .

اذا عُرض مذهب النرائع بمثل هذه الصورة البسيطة تراهى لنا مخيفاً
ويبدو من السهل حينئذ ان نعارض عليه اعتراضاً عاجلاً (كاتفعل اغلب الكتب
الابتدائية) بقولنا : ان الصواب يملك ولا شك موضوعية واستقلالاً بالنسبة الى
فكرنا ، لان التاريخ البشري يُبين ان الانسان غالباً ما احس بنفسه مضطراً
اضطراً فكرياً الى التغلبي عن معتقدات اسدت له نفعا كبيراً ؛ أو ، بالعكس
استمد الامن والنجاح من « يقينيات » ثبت بطلانها فيما بعد . وحينئذ نيل الى
الحكم بأن المبدأ النرائمي القائل بأن « القضية حقة اذا لاقت النجاح » ليس
في الحقيقة سوى مغالطة مفسطائية قوامها عكس المبدأ التقليدي (المنفرد
بالصواب) القائل بأن « القضية يُكتب لها النجاح بمقدار ما هي حقة » .

لكن ، يجب ان نعلم بأن الموقف الذرائعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعتقدات
ميتافيزيقية شاملة لا يمكن فصله عنها : بالنسبة الى و . جامس بوجه خاص ،
لا يتراهى العالم أبداً ككمال موجه بنواميس ، بـ « حقائق » ثابتة ؛ بل يتبدى
كصيرورة غير قابلة للتنبؤ ، كمرشح ينمقد فيه صراع حالي مُبهم بين قوى
« الهبة » وقوى معادية - وهو صراع يمكن للالسان وينبغي له ان يُسهم فيه .
هذا العالم ينطوي على المخاطرة ، ويشتمل على المبادرة . لاشيء فيه محدد
« مُستكمل » . في مثل هذه الشروط ، تكتسب وجهة النظر النرائمية مدلولها
الحقيقي : الحقيقة غير موجودة ، انها في حالة الصيرورة ، وستكون ما سيكون
عليه العالم المستكمل وتبعاً لنتيجة الصراع الحقي الدائر . ان القضية أو
العقيدة الانسانية حقة بمقدار ما تجلب من دعم ومن فعالية اضافية للصنيع .
الرباني الآخذ في التحقق ولكن بمشقة (وهي بنتيجة تنطوي في الحقيقة على

مقياس لما هو حق ، أو على الأقل لما هو «مفضل» : إن القوى الالهية تشكل الوجه الايجابي للعالم ، وهي التي يجب مساومتها) .

III - الخلاصة

ان اهمية اكتشاف كنط ، كما يقول الرياضي - الفيلسوف غونسينت ، لاتزال قائمة في خطوطها الكبرى على الرغم من تخطي الاكتشافات لجزيئات نظريته . ولا يُنكّر فيما يبدو ان الانسان إذ يقوم بنشاطه المعرفي ، يجلب تكويناً نفسياً - فيزيولوجياً مسبقاً ويوجه ما «مُشوّها» ، يُضفي على علمه طابعاً «انسانياً» لا مفر منه .

لكن يمكن ان نتساءل لماذا تنجح نظرياته ومبتكراته الاصطناعية في التأثير على الاشياء بصورة ناجحة (كما يدل على ذلك وجود تقنية علمية - صناعية) ؟ ذلك انها تملك ولا شك علاقة تماثل مع الحقيقة النومية الحقة - والنظرية التي تعتبر امتداداً للطبيعة المادية ، من المحتمل ان تشكل بوجه ما صياغة وخطأ وتكديفاً لخصائص لا توجد الا في حالة بدائية اولية ضمن هذه الطبيعة المادية : انها شبيهة بالمستطيل يرسمه ضابط الأركان بالقلم الاحمر على الخريطة ويشير به الى موقع فرقة مشاة . لان هذا المستطيل يمثل في شكل نهائي جامد خصائص وصفات (قوة النار ، سرعة الزحف ، القدرة على المقاومة ...) لا يملكها كل جندي فعلي الا بصورة محدودة او في حالة طاقية . ومع ذلك ، يمكن لهذا الضابط ان يستفيد من هذا الرمز استفادة فعالة ، ويستطيع ان يعرف بصورة تقريبية كافية كيف ستصرف فرقة المشاة حيناً يمثل المستطيل هذا الموقع او ذاك .

فلنلاحظ جيداً ان هذا الوجه التجديدي في النظرية ذو حدود ، فكيف
 يتمكن التركيب الذهني الانساني من ان يؤثر على الاشياء تأثيراً مجدياً ، ينبغي
 له ان يجاز القول ان يسير في منحى تطورها العام . فقد يكون هناك على صعيد
 الخلق الذهني حصيلات مضللة عقيمة كما وجدت (وتوجد) مثلاً الزواحف الجبارة
 على صعيد الحياة . ولكنها كانت ابعد ما تكون عن التكيف مع منحى
 التطور العام في العالم فازيمت منه بسرعة دون ان تقوم بأي دور .

ولكن ما هو معيار « التوجه الصحيح » ، وبالتالي ما معيار « صواب »
 النظرية ؟ في اعتقادنا انه نسبة دفعها لهذه الحركة العامة التي توجه الانسانية ،
 فيها يبدو ، نحو استئثار مزايد العالم المادي لمصلحة «مثل روحية : من هذه
 الزاوية ، يمكننا ان نقول : لئن لم تكن « الجاذبية » النيوتونية أكثر وجوداً
 من « الدوامية » الديكارتية فاتها مع ذلك أعلى مرتبة في سلم الصواب ؛
 بمعنى ان تفكير نيوتون قدم للبشر خلال قرن ونصف غذاء ذهنياً أكثر خصباً ،
 يسهل اظهار انعكاساته الروحية المُثْبِتة في جميع الميادين العلمية والتقنية
 والفلسفية والشعرية وحتى المجتمعية Mondatta .

هذا المعيار هو الذي ينبغي له أيضاً أن يسمح بتصنيف المذاهب
 الفلسفية أو الدينية من حيث صوابها النسبي : فالفلسفات المثالية أصوب من
 المادية ، لان هذه الفلسفات الاخيرة كانت دائماً أقل من الاولى تشييقاً للفكر
 الانساني على الرغم من كونها كالفلسفات المثالية معقدة ومصطنعة البنيان
 والمبادئ .

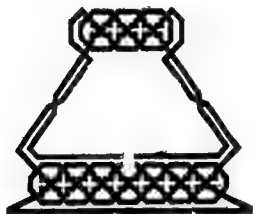
لكن ، ألا يمكن ان يُعترض علينا في النهاية بأن « نظرية المعرفة » التي
 رسم خطوطها الاولى هي أيضاً مصطنعة لانها من مبتكرات الذهن ؟

نعم ولا . صحيح ان كل عقيدة ميتافيزيقية (بما فيها عقيدتنا) تبتمد عن الحقيقة كلما نت في شكل مذهب بناء . إلا أن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا (كما بين برغسون ذلك بجلء) هي تلك النقطة البسيطة الى حد كبير ، إلى حد استثنائي ، والتي بواسطتها نجح الفيلسوف في مطلع تأملاته بالتناغم حدسياً مع أحد اتجاهات التطور في العالم . وما تبقى ليس سوى محاکمات قليلة الاقتناع وتشبيهاً متفاوتة في النجاح ، بواسطتها يحاول المفكر يجد وعناء أن يثير لدى القارئ الانفعالات المبدعة التي سمحت له بأن يكتنه أحد وجود الحقيقة الواقعة بصورة مؤقتة و « محكمه » .

إن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا هي ، كما نرى ، من طبيعة فكرية محدودة جداً وبالتالي بعيدة 'بمبدأ محدوداً جداً - فيا نأمل على الاقل - عن الحقيقة النومية . ولأن يكون جوهر الميتافيزيقا الاول أقرب إلى الحياة المعاشة منه إلى الحياة التأملية فهذا ماتبينه إذ نلاحظ (مثل برغسون أيضاً) أن الفيلسوف يؤكد ذاته عن طريق الرفض . إن تأكيدات المدعومة بالحجج غالباً ما تتصف بالتقلب وتسم بالتعول ، ولكنه لا يتخلى أبداً عن رفضه ، عن هذا الرفض الاول الحدسي لبعض التفسيرات ، عن هذا الرفض الذي يشكل تجربته المفصلة والحقة جزئياً .

وعليه ، إن الوجه الصحيح لكل عقيدة ميتافيزيقية (ومن جعلتها عقيدتنا التي حاولنا عرضها في هذه الفصول) يمكن في الناحية السلبية ، في الناحية الاجتماعية ، أكثر من كونه في الناحية الإيجابية . ليس المفكر الميتافيزيقي أكثر قدرة من غيره على ادراك الحقيقة التامة ، ولكنه يستطيع وينبغي له أن يفضح كل الحلول الاستبدالية الزورة التي يقدمها تجار الاوهام لبني البشر تحت اسم : « الحقيقة » . ان استعداده الدائم واسهامه اللازم للفكر البشري يمكن

في انه 'يذكر' دون كلل أن ليس هناك مذهب 'نهائي' ، وأن كل تأكيد
متبجح لا يسهه أن يكون ، بالتعريف ، إلا خداعاً للنفس وتضليلاً للآخرين .



وجود العالم الخارجي

أظهرنا في الفصل السابق الوجه الإيجابي المبدع الذي يتصف به الفكر في إعداد ما يُسمى بـ « المعرفة ». أنه وجه مُميّز جداً بحيث أن بعض المفكرين انتهوا إلى القول : ليست المعرفة فقط ، بل أن المادة التي يعمل عليها الفكر ، فيها يبدو (أي عالم « الأشياء » ، « العالم الخارجي ») هي أيضاً من نتاج النشاط الذهني . ذلك هو الموقف المثالي — ويقابله مفهوم واقعي ، هو في الظاهر أقل غرابة ، ويقوم على الاعتقاد (كما هي حال المحاكاة الإنسانية العامة) بأن للمعرفة « موضوعاً » ، موجوداً بذاته ، متمتعاً بالاستقلال ، لا يمكن إرجاعه إلى الفعل الذي بواسطته يحاول الفكر الإنساني أن « يعرف » .

١ — المذهب الواقعي

سنبدأ بدراسة الموقف الواقعي ، لأنه يُشكل المذهب « الطبيعي » للإنسان غير الفيلسوف الذي يؤمن ، دون نقاش ، بوجود حقيقي لمالم « أشياء » ملونة ، مصنوعة ، مغلقة ... ، عالم غريب تماماً عن تفكيرنا ، « وُجد ووجد وسيبقى موجوداً سواء أكان الإنسان ونشاطه الذهني موجودين أم غير موجودين » .

لكن سرعان ما تبينت للتأمل المتناظري الصعوبات المرتبطة بهذه الواقعية

« العامة » : ألا ترى في الأحلام أيضاً أشياء مألوفة ، مصنوعة ، ... ليس لها مع ذلك وجود حقيقي خارج ذهننا ؟ ألا يشبه تنظيمنا الفيزيولوجي مجموعة من محولات تمجيب حصيلائها (الاحساسات) عنا ماهية العالم « الحقة » ؟ هكذا ، رأينا نشوء واقعية « فلسفية » أكثر براعة ، تقول بأن الكائن موجود وجوداً مستقلاً عن الفكر ، إلا أنه شديد الاختلاف عن عالم المظاهر المحسوسة الذي نجده فيه .

إن الفلاسفة الذين لا يخبرون مثلًا اعتقدوا أنه مؤلف من جزئيات أولية ليس لها سوى خصائص هندسية (صورة ، أبعاد ، موقع) تولد تمجيماتها وحركاتها المختلفة ، في أعضائها الحسية ، الوهم بوجود عالم كيفي . وفيما بعده في القرن الثامن عشر ، ميز الواقعيون في الأشياء « الصفات الثانوية » (الرائحة ، اللون ، ...) التي ليس لها وجود حقيقي ، و « الصفات الأولية » المنفردة بالوجود الحقيقي . وأرجعوها في أعقاب ديكرات عمومًا إلى « الامتداد والشكل والحركة » (١) .

والفيزياء الحديثة في سيرها قدمًا في منحى رياضي وأرجأها الظواهر الطبيعية إلى مجموعات معقدة من المعادلات ، استمرت في تنقيح الواقعية الفلسفية وفي فصلها عن الواقعية العامة . ولكنها دفعت الواقعيين إلى تبين هذا الأمر الغريب : أن الواقعية ، في سلوكها هذه الطريق ، تقبل إلى تهديم نفسها بنفسها : فكما سمع لتعريف حقيقة الأشياء الحقة انتصبت أمامها النتيجة التالية : أن

(١) - فنلاحظ هذه المناسبة أن المادية هي ، بالتعريف ، مذهب واقعي لأنها تقبل بوجود حقيقة واقعية وحتى بوجود حقيقة حقة واحدة : المادة . ولكن قد تكون الذاتية غير واقعية وذلك إذا ثبت أن جانب اللعبة المادية حقيقة أخرى من طبيعة فكرية ، وهذه هي حال ديكرات .

« النواة » الأخيرة الحقبة الكامنة وراء المظاهر المحسوسة للأشياء هي من طبقة فكرية ... وقد اعتقد ديكارت انه وجدها في « الامتداد الهندسي » (ارجع الى الفصل الخامس) ، وطن العلماء الحديثون انها في الجوهر الفرد — ويرون فيها « حزمة من العلاقات » الرياضية « (ادينتوتون) : ولكن هل الامتداد وهل حزمة العلاقات الرياضية سوى مُثُل ، سوى عناصر من طبيعة ذهنية دون ريب ؟

عن ذلك نشأت الحيرة الملحوظة في الواقعية الفلسفية المعاصرة : ان المفكر الفرنسي | . مايرسون المختص بنظرية المعرفة ، كرس انتاجه الفلسفي ليبين لنا ان العلم واقعي تماماً ، وانه لا يستطيع الاستغناء عن مفهوم : « الشيء » . الا ان مايرسون أراد في نفس الوقت أن يُعرف العمل الفكري الذي يقوم به العالم ، كجهد لكشف الهوية ، كجهد يُظهر الهويات الاساسية الكامنة وراء مظاهر العالم المختلفة ، والتي تجعل المعلوم شيئاً دائماً للعة التي يصدر عنها فيما يبدو . في مثل هذه الشروط ، ما هو الواقع « الحق » : أهذه الهويات المتخفية التي يكتشفها الفكر (وهي من طبيعة عقلانية لأن الفكر يدركها) — أم هذا العنصر المستعصي (اللاعقلاني) الذي يعارض البحث العلمي في نهاية المطاف ؟ ان مايرسون لم يستقر قط على رأي في هذا المنحى او ذاك .

إن نفس الابهام يتجلى في مذهب واقعي جديد لاقى نجاحاً كبيراً منذ ١٩٠٠ في الفلسفة الانغلو ساكسونية . فمن تراجع إلى تراجع ، يبدو أن هذه الواقعية اقتصرت في النهاية على الرأي القائل بأن « النشاط العارف لا يُبدل الفرض المعروف » . الامر الذي يترتب عليه طبعاً ان هذا الفرض ليس من نفس ماهية الشخص الذي يحاول أن « يعرفه » . وحينئذ لا يمكن أن تكون المعرفة أكثر من ادراك تأملي لملاقات ثابتة موجودة بذاتها وبصورة مستقلة في

العالم - شبيهة ببعض الشيء بـ « الإدراك الحدسي للماهيات » عند هوسرل .
وبصورة أخرى ، يجب ان نقبل بأن هناك بين الأشياء علاقات منطقية ثابتة ،
أي عناصر من طبيعة فكرية ، وان نعود بالتالي إلى مفهوم عالم من المثل
الخالدة الثابتة ، وبتمبير آخر إلى الافلاطونية . انها واقعية ، ويمكننا ان نقول
ذلك بالتلاعب في الكلمات ، ولكنها واقعية نقول بأن الحقائق الحقة هي
العلاقات المعقولة التي « تدعم » ما هو محسوس . بين مثل هذه « الواقعية »
(واقعية مفكرين أمثال راسل ، الكساندر ، هوايتيد ، ...) والمثالية
التي سنعرفها بعد قليل ، يبدو التضاد محدوداً جداً .

II - المثالية الموضوعية

. انطلق تقليدياً على اعتبار ديكارت كمؤسس (بمعنى غير ارادي) للمثالية
الحديثة .

فكيف يصل إلى حقيقة أولية راسخة الاركان يمكن أن تقوم عليها فلسفة
سليمة ، شرح هذا المفكر بالوقوف موقف الشك بصورة مؤقتة . وقبل
بالفرضية القائلة بأن كل احساساتنا واعتقاداتنا ومخاطباتنا قد تكون غير صحيحة
لأنها من وسوسة جني خبيث يريد تضليلنا . ولكن وسط هذا الشك الكلي ،
تراءت له الحقيقة التالية : ان مجرد شكنا يترتب عليه بالضرورة القول بوجودنا
(انها العبارة الشهيرة : أفكر ، إذن أنا موجود Je pense , donc je suis هذا
هو أول يقين متاح للإنسان : وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير . إلا ان
الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية ، اذ يتبين مما سبق ان الحقيقة
الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا .

على أن ديكارت لم يتبع هذه الطريق . فقد تأمل في « حقيقته الاولى

ولاحظ انها تتميز بنوع من البدهاء الحديثة والوضوح المباشر فاستخلص منها هذا المعيار : كل ما ادركه ادراكاً واضحاً جلياً انما هو حق . وسمح له هذا المبدأ (عن طريق عميقة نعرض عن ذكرها) بالبرهنة على وجود إله بر بعباده ، لا يمكنه ان يريد لهم الخطأ إذ يعتقدون انهم يدركون « المادة » ؛ وبالتالي ، ليس العالم الخارجي وهما من الاوهام . لكن ، ما أن يُرفض معيار « الوضوح البديهي » الديكارتي ، حتى يخلص الفيلسوف الى القول بأن الوجود الوحيد المؤكد هو وجود النشاط الذهني الذي ادركه عن طريق الكوجيته Cogito : هكذا « ولدت المثالية المعاصرة » وبالأحرى المثاليات المعاصرة ، لان « المثالية » أقل دلالة على مذهب منها على اتجاه الى جعل الوجود متعلقاً بالفكر ويمكن لهذا الاتجاه ان يكتسب عدة اشكال اعتباراً من الرأي المتطرف الغائل بأن تصوراتي الذهنية هي الحقيقة الوحيدة وان مجموع العالم (بما فيه بقية الناس) ليس الا من خلق فكري الفردي (وهذا ما يُسمى بالمذهب المثالي الذاتي Solipsisme - وهو مذهب لم يدافع عنه أحد بصورة جدية) ، الى الموقف المعتدل الذي يقوم على اعتبار العالم المحسوس كثره وتدن للحقيقة الواقعة الفكرية ، الحقيقة « الحقة » الوحيدة . (وبهذا المعنى كما ذكرنا يمكن اعتبار الأفلاطونية كثنائية لأنها تولي مقاماً ممتازاً للمثُل الخالدة) .

غير ان بعض تلامذه - ديكارت سرعان ما جاوزوا تفكيره : فذهب مالبرانش الى ان إدراكنا للأجسام لا يدل أبداً على وجود عالم خارجي ، لأن ادراك جسم ما يعني بوجه أساسي الاتصال بفكر الله ، الذي يُولد في فكرنا هذه الانطباعات بوجود الامتداد واللون والصلابة ... والتي تنزع الى اسنادها الى « أشياء » مستقلة عنا . ولكن مالبرانش تخلص هو أيضاً من المثالية اذ اعتقد في النهاية بوجود عالم خارجي حقيقي لان الكتب المقدسة تؤكد ذلك -

على الرغم من ان الادراكات التي نعتقد اننا نملكها عن العالم الخارجي لا تأتي عنه مباشرة ، بل عن الله الذي لا تتعلق الاشياء جميعا (العالم وأذهاننا) إلا به .

أخيراً قام لايبنتز بالخطوة الحاسمة : فزعم ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في جواهر روحية صرفة سماها « الاحيدات » Monades وهي جميعا شبيهة تقريباً بهذه الحركية الداخلية التي نسميها « النفس » . انه أول مثال عن المذهب التالي الموضوعي .

وفي نفس الآونة تقريباً ، جاء الاسقف الانطيسكاني باركلي بمذهب مثالي مختلف اختلافاً كافياً عن مذهب لايبنتز وسماه بـ « اللامادية » لا بـ « المثالية » كان معاصروه يُقرون عموماً بالفكرة التالية : إن لم تكن الصفات « الثانوية » للأجسام (الرائحة ، اللون ، ...) ملكاً لهذه الأجسام ، فإن الصفات « الأولية » (الشكل ، الامتداد ، ... أي الخصائص « الهندسية ») موجودة حقاً . أما باركلي فكان مقتنعاً بأن هذه الصفات الأولية ليست ، هي ايضاً ، سوى تبدلات في الشخص المفكر ، وليس لها أي وجود حقيقي خارج ذاته : وأراد أن يبين ذلك مشيراً مثلاً إلى ان استقلال فرض ما ليس له معنى إلا بالضغط (ظاهرة ذاتية) التي نمارسها عليه ، وان سعة فرض ما تتحول تبعاً لوجوده قريسين أو بعيدين عنه ، الخ . ولكن اذا اثبتنا ان الصفات الأولية للطبيعة ذات أصل ذاتي ، تماماً كالصفات الثانوية ، فماذا يبقى للمادة ؟ لا شيء . ان حقيقة الاشياء الوحيدة وطريقة وجودها الوحيدة تكمن في كونها مُدْرَكَة - وطبيعة الفكر الاساسي تكمن في الادراك .

إن أهمية هذه النظرة تكمن فيما يلي : إذا ما سير بالمثالية الى نتائجها الاخيرة

فانها تلقي بالواقعية المادية) تماماً كما ينتهي الامر منطقياً بالواقعية الى الاختلاط بالثالية (: لأن باركلي يقول بأن الحقيقة غير مادية وليس هناك أي جوهر مقوم Substrat وراء انطباعاتنا الحسية ، ويتجلى هذا الامر في الاعتقاد بأن هذه الانطباعات الحسية موجودة حقاً - وموجودة مثلما نشعر بها ؛ و « الأزرق » و « الحلو » و « المتد » ... صفات موجودة حقاً - كما يُعتقد عامة . من الواضح جداً ، على كل ، ان هذه الصفات المحسوسة ليست حسية وهمية صادرة عن فكري الخاص الفردي (لأنني لا أستطيع ان ادرك أي شيء كما يطيب لي) بل تقتضي وجود نشاط فكري لامتناه يخلقها ، « ينطوي عليها ويساندها » ، وهي تشكل ، ان جاز القول ، اللغة التي يتحدث بها الى البشر .

وجملة القول ان باركلي يؤكد وجود حقيقة خارج ذهننا - ولكنه يمتنع فقط عن تسميتها بـ « المادة » . بناء على ذلك نفهم لماذا امكن القول بأن مبدأ اللامادية : « وجود الاشياء في كونها مُدْرَكَة » مماثل في الحقيقة لمبدأ الواقعيين الماركسيين : « بما ان الاشياء مُدْرَكَة لذلك هي موجودة » .

ان هذا الاتحاد الحقي بين الواقعية المتطرفة والثالية المتطرفة يتجلى بنفس الوضوح حينما نتفحص المذهب الهيغلي : أليست الملاحظة الثالية ذات دلالة : لقد اكتفى ماركس بأن يُسمي « مادة » ما مما هي جعل « مثالا » ، كما يصل الى مذهب واقعي يقول بأن العالم يتراءى كمبرورة طبيعية مادية تطور طاقاتها الالية - الذاتية تطويراً تدريجياً صاعداً (بحسب الوثيرة الجدلية الثالية التي سبق وصفها) .

III - مغالية الحرية

نذكر ان الفكر البشري ، بالنسبة الى كمنط ، يبدو كنشاط صياغي يفرض

قوالبه (ويسمى كُنت « الصور » و « المقولات ») على التَّوَمَّنِ غير قابل
 للتعريف ، ويحوِّله الى مجموعة من الظواهر المكانية ، الزمانية ، المرتبطة بروابط
 السببية ... ، وتشكل هذه المجموعة عالم (بنا) . ان مثل هذا المفهوم يصعب
 تصنيفه كشالي أو كواقعي^(١) ؛ لأنه اذاً يؤمن بوجود حقيقة خارج الفكر هي
 النوم ؛ يؤكد بأن العالم الذي نحيا فيه (الظواهر) هو من صنع تكويننا
 الذهني : فاذا كانت « المادة النومية » من طبيعة غريبة عن طبيعة الفكر فلماذا
 وكيف تستجيب لقوالب الفكر ؟ لذلك قرر خلفاء كُنت ازاحة هذا النوم
 المزعج والقول بأن الفكر هو الحقيقة الوحيدة - الفكر باعتباره مبدع
 « صورة » العالم المحسوس و « مادته » : إنها مثالية كلية يشكل مذهب هيغل
 مثلاً نموذجياً عنها ، ولكنها غدَّت ايضاً (مسح بعض الاختلافات) لتكبر
 اشخاص مثل شيلنغ وشوبنهاور .

بيد ان هذه المذاهب المثالية المختلفة التي تلت مذهب كُنت (والتي يمكن
 تصنيفها كـ « موضوعية ») املت وجهاً مهماً جداً في فلسفة كُنت : الا وهو ان
 الفكر الانساني هو بشكل اساسي نشاط مبدع ، وان العالم الذي نحيا فيه هو
 عالم (بنا) ؛ وعن ذلك نشأ طابع « رثابة » مذهب هيغل او خصومه : ان
 مصير الفكر فيه يبدو كأنه مدفوع مبدأً داخلي آلي يزيح كل مفاجأة ، كل
 مبادرة .

إن اصابة فيخته ، وهو تلميذ آخر منشق عن كُنت ، تكمن في انه حافظ
 على هذا الطابع « الناشط » الذي تتميز به الكنتبية الصحيحة ، مع ازاحته ايضاً
 (على طريقة هيغل او شيلنغ) لمفهوم التَّوَمَّنِ فأرسى أسس مثالية الحرية :

(١) كان كُنت نفسه يسميها « المثالية المتألية » .

إن الحقيقة الأولى هي من طبيعة فكرية — ولكن لا يجب أن يُنظر إليها ، كما عند هيجل ، بوصفها مثالا لا شعورياً ولا شخصياً ، بل بوصفها أنا ، ذات نفس شاملة قوامها النشاط والقدرة والارادة المبدعة ...

بيد أن هذه الأنا تحتاج ، في سبيل النمو إلى مادة تفعل فيها : لذلك تصنع من ذاتها لا أنا معارضة ، هي نوع من « الصدمة » الداخلية ، نوع من « الوقوف » تفرضه على نفسها ، يكون من نتيجته تقسيمها إلى مجموعات من « الأنا » الحرة المبدعة (الضاير الإنسانية) من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، توليد عالم محسوس هو نوع الصدمة الوهمية ، نوع من مخطط ليس له حقيقة خاصة — ولكنه يفيد مجموعات « الأنا » الفردية في اختيار فعاليتها الفاعلة . (نتبين هنا الاسطورة التقليدية في الفلسفة الألمانية) .

والحقيقة ان مثالية الحرية هذه لم تكن بعد لتخصص سوى مجال محدود للفرد ، لأنها كانت تُشبّه مجموعات « الأنا » الفردية بفيض بسيط عن الأنا الكونية . وعلى النقيض من ذلك ، كانت الحركة الفكرية المسماة بالانتقادية — الجديدة ، والتي نمت في فرنسا خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف إعداد مثالية تدور حقا حول مفهوم المبادرة الشخصية فاعتقد هاملان مثلا ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في النشاط المفكر — هذا النشاط الذي يمكن تعريفه بأنه « علاقي » Relational ، لان الفكر يتكون خاصة من حركة متصلة لا تستقر عرضاً عند حد إلا لتمتكن من خلق حد آخر ، مناقض ، يقع معه حينئذ علاقة . (نرى ان هاملان يمتدح — شأنه في ذلك شأن هيجل وقيضه — ان الفكر يبدو كأنه متحرك بحكم ضرورة ضمنية « جدلية ») إن هذه الوقفات ، هذه المخططات ، هي التي نسميها بـ « الأشياء » :

ولكنها ليست في الحقيقة سوى مساند ليس لها وجود حقيقي يهبها الفكر نفسه ليضمن تقدمه الجدلي . وقد حاول هاملان في كل انتاجه ان يرسم المراحل التي من خلالها يُولد الفكر العالم الظاهري ، وان ثبت بأن قوانين نشاطه الضمنية لا غنى عنها لتوليد هذه المجموعة من العلاقات (المكانية ، الزمانية ، السببية ، ...) التي تترأى كـ « عالم خارجي » . وفي هذه النقطة يختلف اختلافاً كبيراً عن كَنت : لان هذا الاخير زود الفكر سلفاً ببعض « المقولات » Catégories أما هاملان فأراد أن يبين بأن السير المنطقي الالي الخاص بنشاط علاقي محض هو الذي ينبغي له بناء هذه المقولات (لا غيرها) ، وينبغي له بناء عالم وهمي مطابق تماماً للعالم المتمد أمامنا فيما يبدو .

كما انه يختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن فيخته وهيجل : لان هاملان اعتقد انه قادر على أن يثبت بأن السياق الجدلي كان لا بد له من ان يتجلى في نهاية المطاف بظهور ضائر شخصية وحررة . ذلك ان الحرية في اعتقاده نوع من التراجع يقوم به الفكر المبدع بالنسبة إلى مجموع المقولات التي أحدثها - وهو تراجع يسمح لكل شعور بالتخلص من آلية الحركة التي ولدته .

كان لهاملان العديد من التلامذة ، ولكن معظمهم حاولوا تلطيف هذه الناحية الفكرية الصرفة التي يتميز بها مذهبه ، هذه الناحية المنطقية الجامدة التي تجعل القارئ يحس بـ « تخلف » شبيه جداً بما نحسه أمام بعض مواقف « المألوم » الشمرية .

وقد حاول لوسين ، مثلاً ، ان يُنشط مثالية هاملان الجامدة بإدخال الموضوعات الوجودية Les thèmes existentiels إليها ، وهي موضوعات تتغلغل منذ ربيع قرن تغلغلًا متزايد الوضوح في الفكر الحديث . إن جوهر الفكر ،

فما يبدو له ، هو في نهاية المطاف مزدوج أكثر منه علاقي : فهو يراه مؤزعا
توزعا مفجعا بين نزوع الى تحديد نفسه بنفسه وحاجة إلى مجاوزة ذاته وتخطي
كل حد . ان كلمة « شخص » تدل بالضبط على هذا الوضع المنزق الذي توجد
فيه الحقيقة الروحية ، « الالهية » بما هي كل ، والانسانية بما هي مجموعات
كثيرة من « الانا » - ولكنها مجموعات من الانا مصيرها المأساة النزوع نحو
الوحدة المطلقة ، بمحاولتها تجسيد هذه « القيم » (الحقيقة ، الجمال ، الخير ،
الحب) التي بواسطتها يتجلى الكل بصورة « جذابة » للضائر الفردية .

ويقارب تفكير برونشونج بوجه ما ، من تفكير لوسين : إنه يؤمن بأن
الفكر مزدوج أساسا . فهو في نفس الوقت كائن لامتناه ينزغ إلى التعدد ،
وجودات فردية متعددة تنزع الى الوحدة . ويمكن تفسير كل تاريخ الانسانية
بحاجة الوجودات الى تجاوز حدودها الذاتية والاسهام في سلطان نشاطه روحي
محض وشامل - يمكن تسميته « الله » ، مع العلم بأنه مثل أعلى يتحقق يوميا
أكثر منه كائنا متعلقا .

في مثل هذه النظرة ، تقرأ الطبيعة (على طريقة لايبنتز) ككيان
روحاني كدر ، متصلب ، تظهر كثافته النسبية الطابع المحدود الذي يتصف
به كل شعور - ولكنها تعبر في نفس الوقت عن الفكر المطلق بما يكتشفه
شعورا فيها شيئا فشيئا من نظام لا سبيل الى انكاره . ان كل جهد العلماء عبر
القرون يهدف الى حل هذا « العالم المحسوس » في علاقات خالصة ، الى جملة
شفاها - مع علمهم بأن « المادة لن تختفي أبدا عن أعيننا في الحقيقة ، لانها
انكاس لطابعنا البشري المحدود .

وقد اعتقد برونشونج ، خلافا لاملان أو لوسين الذين لم يهتأ بالعلم إلا قليلا ،

ان الطريقة الوحيدة لتعريف الفكر هي أن نتلقفه في نشاطه التوحيدي التعملي الاخلص ، في إعداد الرياضيات والفيزياء : حينئذ يتكشف لنا بما هو خاصة آلية مبدعة متصلة تنزع في استمرار إلى تجاوز تباوراتها الخاصة الموقنة دائماً : المذاهب ، المفاهيم ، النظريات .

٤ - كيف تطرح المشكلة اليوم

أ - الاتجاه الحالي : - يبدو ، إجمالاً ، ان الفلسفة المعاصرة تسمى للتغلب على التضاد التقليدي القائم بين الواقعية والمثالية . وقد رأينا ذلك بخصوص الواقعية - الجديدة الانفلوساكسونية في مطلع هذا القرن . ومن السهل ان نلاحظ أيضاً في تفسير بعض الفلاسفة « المثاليين » في انكلترا وأميركا للمذهب الهيغلي : فلدى مطالعة انتاج برادلي (حوالي ١٩٠٠) نرى ان ليس بالسهل ان نقرر هل ما يسميه الفيلسوف المذكور بالمطلق ، الواقع الاسمي (الذي يُبلغ كما يقول بريجهي^(١) » بالاحتكاك المباشر مع الاشياء في الإحساس ، وهو تجربة متنوعة وغير قابلة للقسمة ، وحيدة وذات غنى ملموس ولا متناه ...) ، هو من طبيعة روحية أم لا ؟ وتقتصر مثاليته في الحقيقة على التأكيد بأن « فعل المعرفة يُبدل الواقع المعروف » - وهذا ما يوحى بوجود اتفاق في الماهية بين الشيء والشخص .

أمّا البرغسونية فزعمت دائماً انها « تنتهى النزاع القديم بين الواقعية والمثالية » باسم الفكرة (المعيقة جداً) التالية لئن بدا لنا العالم المحسوس قائماً في مكان وذا وجود خارجي ، فلأن نشاطنا الذهني ، يُحكم طبيعته ، ليس منزهاً عن الغرض ، بل يقع على عاتقه « تكثيف » الواقع وتقطيعه إلى

(١) تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني .

« أشياء » يمكننا ان نمارس عليها بمدئذ نشاطنا العلمي ، وبفضلها يتأكد تقدمنا الفكري . ان الواقعية مخطئة بايمانها بواقع مادي ، والمثالية مخطئة ، من جهتها ، باعتقادها ان ادراكاتنا الانسانية تعطينا صورة مطابقة للمطلق : فالمطلق روحانية مبدعة عقولاً ونستطيع اكتناه ماهيتها بأن « تختبر » تطور « أنا » العميقة الحر بصورة حدسية ؛ بيد أن انتاجنا الذهني ليس سوى تدن لها ، موجود في مكان ، جامد يصطفيه جسمنا ليسمح بممارسة نشاط نفسي . نفس المطمح نراه أيضاً لدى المذاهب الوجودية الحديثة التي تزعم بأنها تتخذ موقفاً أبعد من الواقعية والمثالية . إن مطلق العالم ، عند سارتر مثلاً ، هو ما يسميه بالـ en-soi ... وهو واقع لا يسعنا ان نقول عنه لا انه مادي ولا انه روحي بالمعنى الذي كانت تعنيه الفلسفة الكلاسيكية . انه كتلة خام ، غير شافئة على ذاتها ، جامدة ، منفصلة على نفسها ، لا علة لها ولا غاية . بيد أن بعض عناصر هذه الكتلة ، وتعني المضوية البشرية ، تتمتع بخاصية غامضة تسمح لها بالالتفات الى هذه الطينة غير القابلة للتعريف ، بحيث تعطينا معنى : هكذا ، ينشأ عالم الاحساسات الانساني نوعياً ، وهو في الحقيقة ليس إلا مجرد وهم ، ليس إلا الشكل الظاهري المرضي الذي يهبه الكون لنفسه حيناً يحاول مجاوزة ذاته ليكتسب مظاهر التنظيم والدلالة . وانه لشيء معبر جداً أن نقوم بدراسة انتاج بعض الفلاسفة العلميين أمثال أ . لالاند وأ . راي الذين شرفوا نظرية المعرفة الفرنسية : إننا نرى فيها بوضوح كيف انطلقا من واقعية طبيعية راسخة (صدى لتبحرهم العلمي) وتطوروا شيئاً فشيئاً ، بنسبة تبهرهما في سياق نشاط المعرفة ، نحو فرع من المثالية يمكن ان يقال عنها إنها مثالية طريفة تقبل الفكرة القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة أساساً عن العقل ، وان أكثر شيء واقعية فيها ، ولا شك ، هي الارتباطات العقلانية المتخفية فيها ، والتي تسهم جهود العالم في كشفها وتنظيمها في تركيب متزايد الكمال .

ب - الخلاصة : - وجهة القول في قيمة « النظريات » في كل ميدان (إرجع إلى نهاية الفصل الثالث) ان الواقعية ، وكذلك مختلف انواع المذاهب المثالية ، ليست سوى مبتكرات انسانية . فهي اذن اصطناعية ولكنها أيضاً صحيحة جزئياً ، بمعنى ان كل واحدة من هذه النظريات تمثل نوعاً من الاستقطاب ^(١) « الحسن » لأحد وجوه العالم - وهو وجه واقعي ولكنه لا يوجد إلا في حالة « متقطعة » ، وهمية ، أولية . ويجب ان تعتبر النظريات المختلفة المتعلقة بـ « حقيقة العالم الخارجي الواقعية » والتي لحصناها قبل قليل ، كوجهات نظر جزئية أكثر منها كنظريات « صحيحة » أو « باطلة » .

إن الواقعية تعبر عن الامر التالي : لا يمكن اعتبار الطبيعة كابداع قام صادر عن الفكر ، فهي تقاومه وقواجهه بالتكذيب دون انقطاع ، ولا بد من بذل جهود شاقة للسيطرة عليها . وعلى كل ، كيف تكون الحال مختلفة اذا كان الانسان حقاً (كما يؤكد العلم ذلك) نهاية تطور كوني طويل ؟ كيف تتصور الطبيعة وهي تعمل خلال ملايين السنين لتجهزه بأعضاء حسية كاملة - ولا دور لها إلا ان تدفعه إلى الايمان بواقع غير موجود ؟

والمذاهب المثالية ، من جهتها ، تتفق وهذه الحقيقة الجزئية القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة تمام الاختلاف عن الفكر العارف . ما هي المادة في ذاتها؟ اننا سنرى ذلك في الفصل القادم ؛ ولكن فلنبين منذ الآن بأنه يجب ان نعتبرها « ممثلة بالنفس » وذلك باستعمال تعبير خاص بالرواقية - الأمر الذي يسمع لفكرة بأن يحيد نفسه فيها جزئياً ، وان يفهمها جزئياً ، وان يسيطر عليها جزئياً . فبين الفكر والمادة اختلاف في الدرجة ، في درجة الكمال والتنظيم ،

(١) معنى تحديد التراضي .

أكثر منه اختلافاً أساسياً في الماهية .

إن مثالية الحرية ، بشكل أخص ، إذ تشدد على الوجه الاصطفائي للمعرفة الإنسانية ، تظهر أن تصوراتنا الذهنية ليست لانسفاً عن « المادة » ولا تركيبات أصيلة تماماً - بل هي بالأحرى مستخلصات جزئية : « اقتطاعات » يجرىها الفكر بشكل حر على مجموع المادة . وبشكل أدق ، إن مثالية الحرية تجعلنا نفهم لماذا هناك فلسفات مثالية وفلسفات واقعية .

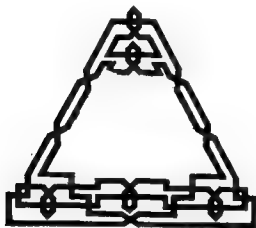
لو كان العالم المحسوس الذي نحيا فيه ينسخ (بصور) كل صفات المادة ، مع تحويلها إلى احساسات « إنسانية » محض ، لتباً وسيع هذا الفكر إلا أن « يعيش » هذا العالم المحسوس ، متازجاً فيه ، ولما خطر له أبداً أن يعتبره كلوحة تخليقي واقعاً غريباً عنه (الواقعية) أو تماماً من صنعه (المثالية) ؛ وكانت الفلسفة الإنسانية الوحيدة هي ما يسمى احتمالاً بـ « الحسائية » *Sensationisme* . ولكأن الإنسان عاجزاً عن تصور غيرها ولو كان العالم المحسوس بالأحرى شبيهاً بتركيب « حيتلي » ^(١) تقريباً لمجموع (مرة أخرى أيضاً) صفات المادة ، ما أمكن للفكر حينئذ إلا أن يكون مثالياً ، لأن نشاطه التركيبي يقنمه بأن عالم الاحساسات - الذي يحس بأنه يختلف - من صنعه الخاص .

يجب إذن أن نفترض بأن أعضاء الحسية لا تعمل كأجهزة مسجلة ولا كأجهزة مركبة ، بل كأجهزة اصطفاة تسمح لنا بأن نستخلص من الطبيعة بعض صفاتها فقط ^(٢) ، وذلك ربما لغاية عملية (كما اعتقد برغسون) ، وبما أن

(١) - نسبة إلى علم الحيل *Alchimie*

(٢) - وفي الوقت نفسه (أرجع إلى الفصل السابق) تقوم بنشاط صياغي ومتلي أزاء هذه الصفات التي لا توجد في الطبيعة إلا في حالة خطوط عامة أولية

هذا السياق الاصطفائي يترك بقية غير مستعملة ، لذلك يمكن للفكر ان يتبنى إما الموقف الواقعي (موجهاً انتباهه الى هذه البقية التي يحس بها حينئذ كأنها ذات وجود خارجي بالنسبة اليه) أو الموقف المثالي (الناشئ عن هذا الشعور بالخلق الذي يأتيه من نشاطه الاصطفائي) ؛ ولكن من المؤكد ان هذه النظرة هي دائماً سيئة النية : فالمفكر المثالي لا يمكنه ان لا يحس بأن « شيئاً ما » بقي غير مستوعب ، فيتحدث عن عدم شفافية نسبة كلاينتز أو عن « صدمات » داخلية كفيخته ؛ وهي تفسيرات يسدل طابعها المصطنع على ان المثالية ، بكل اشكالها ، ورغم ما تتميز به من حداقة واسعة ، تشكل حلاً أبعد عن الواقع من الواقعية – على الرغم من ان هذه الأخيرة لا يسمعها ان تزعم بأنها تعطي رداً مُرضياً تمام الإرضاء .



مباحث المادة

١ - في القديم

بيننا قبل قليل النظرة المسبقة الملائمة التي يجب ان نمنحها (فيما نعتقد)
للموقف الواقعي ، أي المفهوم واقعي مستقل تقريباً عن النشاط الذهني الانساني .
وعلينا الآن ان نوضح ماهية هذا « الواقع » - الذي سنستمر في تسميته
« مادة » ، مع العلم بأنه يجب ان لا يقصد من هذا المصطلح الفاضل إلا : « ما
لا يمكن ارجاعه تماماً الى الفكر » .

مند فجر التفكير الفلسفي ، يمكننا ان نلاحظ أربعة انواع من الواقعية :

أ - ان فلسفة افلاطون وفلسفة أرسطو ، الى جانب ما بينهما من نقاط
اختلاف واسع ، تشتركان في المفهوم القائل بأن كل موجود في العالم المحسوس
« خليط » يتكون من عنصر « مثالي » وعنصر « مادي » ، ولكن ليس لهذا
الاخير حقيقة واقعية خاصة ومستقلة . انه ليس إلا عنصراً « غير معين »
محروماً من كل ميزة ايجابية ، ولا يكتسب وجوداً حقيقياً الا حينما يحل فيه
ما يسميه افلاطون المثال *Idee* وأرسطو الصورة *Forme* .

ان افلاطون يُكثر من التمايز التي تبرز عدم تعين هذا المنصر (« واه » ،
 « أس الصيرورة » ، مبدأ « غامض وصعب الادراك » ... الخ) . بل يقول
 عنه انه « عدم وجود » . كما ان ارسطو يعتقد ان هناك « مادة أولى » هي
 أصل كل « المواد » (الخشب ، النحاس ...) التي يشتمل عليها العالم
 المحسوس : ولكن لا يمكننا تعريفها بشكل أوضح الا بقولنا انها تشتمل
 « بالقوة » en puissance على كل الامكانيات التي يُظهرها فيها (« الانتقال الى
 الفعل » بحسب ارسطو) حاول الصور .

ب - ولدى الفلاسفة الذريين (ديموقريطس واپيقور ولوكريس فيما بعد) .
 ترى نشوء الفكرة القائلة بأن ما نسميه « مادة » يرجع في نهاية المطاف الى
 تشكيلات متنوعة من الجسيمات الابتدائية المتمتعة بخصائص هندسية محض
 (شكل ، امتداد ...) والمتحركة في الحلاء .

ج - وعند أوائل المفكرين الاغريقين (تاليس ، هيراقليطس - حوالي
 القرن الخامس ، القرن السادس قبل المسيح) ساد بالاحرى مفهوم آخر اخذه
 الرواقيون فيما بعد ، ثم أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . وهو المفهوم
 القائل بأن مبدأ العالم المادي من ماهية « حية » . ان وجوه العالم المتعددة ،
 والموجودات الكثيرة المشكلة له ، هي جميعاً تجليات لـ « نفس » ، لـ « نار
 صناع » ، لـ « نفس كلية » ؛ وبكلمة موجزة ، تجليات لقدرة موجودة وفاءة
 في كل مكان ، يمكننا ان نسميها الله . وهي تنتقل في المادة بآلة فيها الحياة -
 مع العلم بأن هذه المادة تمثل (كما قال برغسون ذلك ثانية بعد ألفي عام) شيئاً
 شبيهاً بارتقاء ، بتباطؤ نسبي في هذا التوتر الكوني المبدع عفوياً .

انها كما نرى واقعية أحادية moniste - أي : انها مذهب مادي . ولكنها

مادية تُشبّه الطبيعة بقوة عاقلة ، ويصعب تمييزها عن الروحانية *Spiritualisme*

د - أخيراً بحجى المدرسة (الدينية الفلسفية) الفيثاغورية وُلد في القرن الخامس قبل الميلاد المذهب الفاض الشير الذي يرى في العدد المبدأ الأول للعالم . ماذا يجب ان نفهم من ذلك ؟ أن الاعداد (كما هي الحال بالنسبة الى جواهر ديموقريطس ، الفردة) هي العناصر الاولى في الاشياء ، ولكن منها خصائص مميزة ؟ أم ان العلاقات الرياضية المنظمة لتجلياتها هي ما هو اكثر واقعية في الطبيعة ؟ انه لمن الصعب اليوم ان نبت في المعنى الصحيح الذي يجب ان نعطيه للرأي الفيثاغوري .

٢ - الفلسفة « الكلاسيكية »

اعتباراً من القرن السادس عشر ، أسدل تجسّد الدراسات العلمية ونمو الطريقة التجريبية - الاستنتاجية في العلوم الفيزيائية ستار النسيان مؤقتاً حول معظم النظريات السابقة التي اعتُبرت نظريات مبهمه ، وذلك لصالح الموقف (ب) الذي بدا كأنه الموقف الوحيد الكفيل بتقديم أساس راسخ لادخال الرياضيات في دراسة الطبيعة .

أ - نمو الواقعية « الهندسية » - إن الاتجاه الهندسي ، ما خلا موقف الفيلسوف الفرنسي غاسندي (حوالي ١٦٣٠) ، يعتمد عن التفسير الذري الذي اعطاه له ديموقريطس وأبيقور . فقد طبق ديكارت « مقياس البداية » على العالم المادي ، وخلص إلى القول بأن كل الصفات الثانية (الرائحة ...) ليست سوى ادراكات غامضة ، وإن الميزة الوحيدة للمادة التي تفرض نفسها بوضوحها الفوري هي انها ذات امتداد ، ذات طول وعرض وثخن : فالامتداد هو اذن

الجوهر الحقيقي (لأننا ندركه بصورة واضحة وجلية) للأجسام. ويجب أن نستنتج من ذلك منطقياً أن كل الامتداد المحيط بنا (وهو ما نسميه بـ «المكان») هو أيضاً مادي: ليس هناك فراغ (خلفاً للطواهر)، بل هناك فقط أماكن تكون فيها المادة الموجودة في كل مكان أكثر رقة مما هي في أماكن أخرى. يجب اعتبار العالم كمادة مستمرة، كـ «ملاء» شامل «لا تستطيع أن تجري فيه كل حركة صادرة عن جزء من المادة (جسم) إلا يدفع الجزء المجاور له — وهكذا دواليك (إن شكل انتقال ينبغي له إذن أن ينطلق على نفسه، متخذاً شكل «دوامة»). إن تأثير كل جسم في آخر يجري فيه بـ «الاصطدام» وتنوع القوانين الطبيعية صدى لتنوع أشكال الاصطدام. أخيراً، بما أن كل الظواهر المادية يمكن أرجاعها إلى اختلافات في «الشكل» واختلافات في «الدفع»، لذلك تعتبر الطبيعة كلها ميدان دراسة هندسية — رياضية.

تلك هي الخطوط الكبرى في مذهب ديكارت الواقعي الذي ساد في فرنسا حوالي ١٦٥٠ لمدة قرن تقريباً؛ ولنركز على النقطة التالية: إنها واقعية غير مادية، لأن ديكارت يقر، إلى جانب مبدأ «الامتداد»، بوجود «جوهر مفكر» يختلف عنه تمام الاختلاف.

بـ: النظريات «الحركية» — ليس صحيحاً تماماً أن نقول، كما فعلنا، أن هذا النوع من الواقعية قد أسدل ستار النسيان حول كل النظريات الأخرى. فالأريستوطالية، مثلاً، بعدما فقدت كثيراً من حظوتها بسبب مذهب ديكارت، استمرت في العيش بعده في نهاية المطاف (وهي الفلسفة التي تحظى اليوم بـ «توصية» الكنيسة الكاثوليكية). كذلك، خلال كل عصر النهضة وحتى

مطلع القرن السابع عشر ، نلاحظ وجود تيارات فكرية تابعة للأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة - غالباً ما تكون خفية - واستمرار انتشار المفاهيم النفسية - الوحدوية عن العالم^(١) والمأخوذة عن الرواقية القديمة .

ولكن حوالي منتصف القرن السابع عشر ، شرعت « مذاهب المسادة الحية » المتخفية بالتأثر بمذهب ديكارت . واحتلت مكانها كفسلفة شرعية بعدما ازدادت صفاء وقوة واكتسبت طابعاً علمياً بفضل هذا الرغد العقلاني .

إن الاتجاه واضح لدى سبينوزا الذي أمعن النظر في « الامتداد » و « الفكر » عند ديكارت فلم يرقبها جوهرين مستقلين ، بل صفتين (هناك عدد لا متناه من الصفات الأخرى) من صفات الله ، طريقتين من طرق تجلياته : لأن سبينوزا يعتقد ، كما فعل أفلاطون في السابق وبرغسون فيما بعد ، أن الكون المطلق « نزوع مبدع » أساساً ، وما يتصف به من امتداد ، أي أن يمتد في شكل « جسم » ، يجب أن يُعتبر كنوع حركي *Dynamique* عضوي ،

وبعد خمسة عشر عاماً نرى توضع هذه الواقعية « الحركية » بفضل هالبرانش الذي اعتقد ، كما رأينا ، ماييلي : « إننا ، إذ نظن أننا ندرك أشياء ذات امتداد ، إنما نشعر في الحقيقة بتأثير الروح الإلهية ، العلة الوحيدة الفاعلة حقاً . وبعبارة أخرى ، إن الامتداد المعقول ليس مثلاً ثابتاً (على الطريقة الأفلاطونية) ، بل هو طريقة الله في فعله ، وهو فيعمل يُجبره على فكره ليولد فيه انطباعه همانسيه بـ « الأجسام » .

(١) في مؤلفات مفكرين أمثال ديكورز (حوالي ١٤٥٠) وباراسيلس (حوالي ١٥٢٠) و (بروني (حوالي ١٥٨٠) و كبايلا (حوالي ١٦٠٠) .

أخيراً ، ظهرت واقعية « القوة » بكل صفاتها عند لايبنتز : ان فلسفة لايبنتز ، في مجموعها ، جهدٌ توفيقى يتنازع فيه ، بتسبب يصعب تحديدها ، كمثّل ديكارت الاعلى العلمى ، ومذهب المادة الحية الخاص بكيمانيا أو يرونو ، ومفهوم «الصّور» الفاعلة الارسطوطاليسى . وعلى الصعيد العلمى ، أدى هذا الحل التوفيقى الى انتقاد فكرة ديكارت القائلة بأن المادة يمكن لها ان تُعرّف فقط بأنها ذات امتداد . فثمة صفة أهم هي الصفاقة ، وهي التي تجعل المادة ذات مقاومة سلبية . وما التوسع إلا نتيجة حاصلة عن الصفاقة . انه : الصفاقة في حالة الانتشار ، في حالة « الانتقال الى الفعل » بحسب التعبير الارسطوطاليسى . واذا نُقل هذا إلى الصعيد الميتافيزيقى ، فمعناه ان المادة عائق داخلي يمنع نزعات « الأحيدة » monade من التحقق التام : لكن ، بما أنه يمكن اعتبار نمو الأحيدة كنمو ذاكرة كُفّيت في استمرار لأن كل ادراك جديد ينضم الى الادراكات الاخرى ويُبهرها ، لذلك خير ما يوصف به المبدأ الذي يعيق نموها ان يُعتبر كامتناع على التذكر وعلى التجربة . ومنه جاء التعريف الشهير : المادة « فكر آلى » - ومعناه فقط ان المادة فكر من جهة ما هو جزئياً جامد ومستمع على التقدم المبدع .

٣ - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

اعتباراً من القرن الثامن عشر المصادي للميتافيزيقا ، فقدت هذه التأمّلات الجريئة حظوتها ؛ ولم يبق الا الموقفان المتبران كوقوفين « عليين » .

أ - الظاهراتية Phénoménisme : - أخذ هيوم هذا الموقف بصورة لا شعورية تقريباً عن مفهوم « سلبى » لافلاطون أو أرسطو : إننا لا نخرج

أبدأ من هذه السلسلة من الادراكات الذاتية التي نسميها « العالم الخارجي » .
ولأنّ يكون هناك خلف هذا السياق « مادة » هي أصله ، فهذا شيء
محتمل ^(١) : ولكننا لا نستطيع أبداً أن نعرفها خيراً من انها « امكانية
احساسات » وهي وجهة نظر أخذها في القرن التاسع عشر الفيلسوف تين
والفيزيائي مانخ - وكثيرون غيرها أيضاً ؛ مثلاً ، العالم الفيزيولوجي دوبرا -
ريمون ، الشهير بفكرته القائلة بأننا سنبقى جاهلين دائماً بالماهية الحقة للأشياء .
وهي وجهة نظر أخذتها اليوم المدرسة الوجودية ^(٢) .

ب - المادة « الفيزيولوجية » - حاول مذهب ديكارت الواقعي الهنديسي
محرراً ان يضم ظاهرات الحياة ، وان يبين ان العضوية الحية ليست الا مجموعة
معقدة من « الآليات » ، والمضغعات والروافع والاقنية ... ، اي مجموعة من
جزئيات الامتداد ذات « أشكال » مختلفة متممة بـ « حركات » مختلفة (كان
ديكارت يضيف قائلاً بأنه ثمة « نفس » روحية فوق الآلة الحية ، لدى
الانسان) .

واعتباراً من القرن الثامن عشر ، أزاح عدد من المفكرين مفهوم « النفس »
المتافيزيقي وانتهوا الى أحادية Monisme مادية تقول بأن المادة المبدأ الوحيد
المشكل للكون - بما فيه الانسان . وقد تميز هذا الموقف بتقدم الفيزيولوجيا
التي ابتدأت آنذاك (بفضل سبالانزاني وريشومور ...) بالتحول الى علم
تجريبي ، ورفقت الى الظن بأن الظاهرات الحية ، شأنها في ذلك شأن الطبيعة

(١) - كيف نفسر بوجه آخر هذه الانطباعات الذاتية التي تبدو مترابطة بسبب تواترين
ثابتة نسبياً .

(٢) - « ان الفكر الحديث خطا خطوات واسعة الى الامام بإرجاعه الموجود الى سلسلة
التجليات التي تظهره » (الوجود - والعدم - المطلق) .

اللاعضوية ، تخضع لقوانين ثابتة .

وبقي لهذه المادية الفيزيولوجية انصار كثيرون حتى نهاية القرن التاسع عشر ، اعتباراً من لاميتري مؤلف كتاب شهير (حوالي ١٧٥٠) حول « الانسان الآلة » الى الألمانيين فوغت أو هاكل الذين ادخلا اليها أفكار « داروين » التطورية . ولكن هذا الموقف في الحقيقة ، وعلى الرغم من مظاهره « العلمية » ، يقتصر عند هؤلاء واولئك على سلسلة رتيبة من التأكيدات المتحمدة واللفظية : فالنفس « خاصية كالكهرباء » (لاميتري) ، والدماغ « يفرز الفكر » (كانبس ، فوغت ...) . ويؤمنون ان الفكر وظيفة الدماغ وانه نوع من ، التائق المشيع » ... وغالباً ما يضيفون قائلين (بوخنير ، موليشوت حوالي ١٨٥٠) ان « المادة » اذا ضمت الى « القوة » تستطيع ان تفسر كل ظواهر الكون . بيد ان هذه العبارات المتعددة تقتصر على شرح بدئية وحيدة شديدة البساطة ، الا وهي ان « المادة تتصف بالحياة والحس » (كانبس) ، ومجهزة ، بحكم طبيعتها ، بخصائص تتبدى في شكل نشاط حي او ذهني . وهي نظرة لا تشكل الا عودة لاشعورية الى مذهب المادة الحية عند رواقبي القرن الثالث قبل الميلاد ، والذي يقوم في الحقيقة على منسح الواقع المسمى « المادة » كل المزايا الخاصة بالكائنات الحية والمفكرة ، وذلك بصورة مسبقة وغير مشروعة .

اما المادية « العلمية » التي شرحها ماركس حوالي ١٨٥٠ فليست مختلفة اختلافاً جوهرياً : والحقيقة انه يرجع الى المخطط الهيكلي وسمى « مادة » ما سماه هيفل « مثلاً » . ومعنى هذا ان نفترض ضمناً ان المادة المذكورة هي كما

قال لينين « مبنية على حقيقة ذاتية ، أي أنها قادرة ، بحكم طبيعتها على توليد الحركة والحياة والفكر ... أما أن نضيف قائلين بأن بروز هذه الظواهر يجري بحسب وتيرة « جدلية » ذات ثلاث مراحل ، فأننا لا نلقي خيطاً من نور على اللغز .

٤ - هل للمادة موجودة ؟

تطور التفكير العلمي - إذا تتبعنا تطور الفيزياء منذ ثلاثة قرون (لا من خلال تعليقات الفلاسفة أو العلماء - الفلاسفة عنه ، بل بدراسة النظريات المتتالية نفسها) بدأ لنا أنه يتميز بزوع مستمر نحو تغلغل الرياضيات فيه ، و بصورة موازية ، نحو الاعتماد من المادة .

هذا النويان الظاهري للمهوم « المادة » في رمزية رياضية صرفة دفع بعض العلماء ، الفلاسفة أو المتفلسفين ، الى الاعتقاد بأن « الفيزياء الرياضية قد حققت [اليوم] تماماً برنامج المدرسة الفيثاغورية » (ماثيلا جيكا) . وهي وجهة نظر صعبة القبول : لأن ^(١) النظرية الفيزيائية - أكثر من أي نوع من النظريات الأخرى - « ابتكار » يعبر كما قال الرياضي - الفيلسوف « ليروا » عن متطلبات فكر العالم أكثر مما يعبر عن التكوين الحقيقي للأشياء . فمن المحتمل إذن أن الجوهر الفرد « اللامدرك » والذي يتحدث عنه الفيزيائي - مع العلم بأنه ليس موجه ولا جسياً ، بل « تابعاً احتمالياً » و مجرد مجموعة من الرموز الصورية - ليس لها وجود حقيقي خارج فكر الفيزيائيين .

وعلى كل ، هل نعلم حقاً عمّ نتحدث حينها نستعمل تعابير أمثال « علاقات

(١) ارجع الى الفصل الثالث - الخلاصة -

رياضية صرفة ؟ لا يغربن عن البال ان الرياضيات ليست في الحقيقة « وحش » في اكثر اشكالها تعقيدا ، سوى مجموعة الاشكال المتنوعة التي يمكن ان تتألف منها المقاربات بالإيجاب والمقاربات بالسلب ، ولكن ما المقاربات بالإيجاب وما المقاربات بالسلب ؟ في الحالة الصرفة ، ونعني هذه المخططات العلاقية « الصورية الصرفة » التي يتحدث عنها الفيشاغوريون الحديثون ؟ هل هي الا مفاهيم افتراضية ليس لها معنى اكثر من مفهوم خيط بلاطرفين ؟ ان نفس النقد يُطبق بسهولة على الواقعية « الهندسية » من نوع واقعية ديكرات : فما الطبيعية « الهندسية الصرفة » ؟ وذلك مها يكن رأي « أ . راي » فيها ^(٢) .

يبدو إذن ان لاينتز كان تماماً على حق بقوله إن الصفاقة جوهر المادة الحقيقي : ولكن الصفاقة ، فيما يظهر ، ترجع إلى المقاومة ، أو بالأحرى إلى تأثير قوة معاكسة لقوى أخرى . فلا يمكن للمادة ان توجد ، حتى في حالة السكون ، إلا بوصفها قوة . وعلى كل ، سرعان ما ادرك ذلك ورقة المادية الديكارتية غير الأمنيين ، ونعني الماديين . ومن بوخنير الى الماركسيين ، منعوا الطبيعة المادية « طاقة » أو « قدرة مبدعة » أو حركية ذاتية .

ولكن ثمة صعوبة تظهر حينئذ : إن مفهوم « القوة » أو « الصفة الفاعلة » (أو شيء من هذا القبيل) لا يمكن فهمه في الحقيقة إلا بالرجوع إلى هذا النشاط المبدع الذي نتلقفه فيما حدسيا ، الى نشاط ارادتنا أو فكرنا . هانحن أولاء قد رجعنا الى مفهوم لاينتز - أي الى انكار البديهييات المادية . وعلى كل ، من السهل علينا ان نبين ، وبشكل أبسط أيضاً ، ان المادية تهدم نفسها بنفسها بشكل آخر ، حالما تود معارضة المثالية ولجورد هذا الامر فقط ؛ لأن « المعارضة »

(١) - اوجع الى كتابه : نظرية النيزياء ... ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

كما بين ذلك جيداً كثير من المفكرين (من أمثال الى هوبنميد) تستدعي
« الاصطفاء » أي تستدعي شيئاً لا يمكن ارجاعه اطلاقاً الى صفات مادية ^(١) .

هل يجب اذن ان ننضم الى الظاهراتية المنبثقة عن تفكير هيوم ؟ انه حل
خول : فثبات انطباعاتنا الحسية ، كما قلنا ، يفترض بالضرورة أن لها جوهرأ
مستقلاً عنها . وقد اعترف هيوم بأمانة بأن في ذلك صعوبة « بالغة بالنسبة الى
ادراكه . ويبدو ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتعاملون ، من جهتهم ، عن
الامر التالي رغم بدايته ، وهو ان مشكلة الشعور « *le pour-soi* » التي تستأثر
وحدها باهتمامهم هي لا محالة مرتبطة بمشكلة العالم المادي « *l'en-soi* » لأنهم
يعتبرون الشعور كالكفاءة (« تعديج ») *Nécessitation* بالنسبة الى هذا العالم .

يبقى حينئذ التبنّي الصريح للنظرة « الحركية » . انها ، فيما نعتقد ، تشكل
الرد الاقل رداً على مشكلة هي اليوم ، ولا شك ، غير قابلة لحل 'مرض حقاً :
بالاضافة الى انه يجب تفسيرها بمعنى أكثر « واقعية » مما كان يفعل لايبنتز ،
غير ممثل أنموذجي لها .

فبالنسبة الى لايبنتز ، كما رأينا ، ليست المادة سوى عجز نسبي في هذا
« العقلاني » الخالص ، أي في النشاط الفكري ، الحقيقة الوحيدة الحققة .
ولكن من المسير علينا ان نقبل بأن كائننا له من التنظيم والبنيان ما للشجرة
أو الانسان ليس الا كثافة (عدم شفافية) ظاهرة ، و « إدراكاً مبها » .
لذلك خير لنا ، فيما نعتقد ، ان نستبدل مفهوم « الأحيدة » الروحية بمفهوم
البنيان *Structure* — مع العلم بأن هذا المصطلح يعني « مجموعة كلية » في حالة من

(١) الا إذا اعتدنا ، مثل ايبغور و لوكربس ، ان القدرة تتمتع بنوع من الحرية في
اصطفاء انبجاعتها .

التوازن الحركي الداخلي بحيث ان كل تبدل يطرأ على احد العناصر يؤثر في المجموع ، والمكس وبالعكس .

ليس في هذه الكلمة ، طبعاً ، أي شيء سحري : ويمكنها على أكثر تقدير ان توحي اليها (عن بُعد وعلى سبيل المجاز) ما تقبله المادة ، وذلك خيراً من كل الكلمات التي استعملها حتى الآن العلماء والفلاسفة ، لانها تتميز بانها مقبولة حالياً في نفس الوقت :

في الرياضيات (ولا سيما في المدرسة القاعدية) التي تتراءى بصورة متزايدة الوضوح كـ « هرم متسلسل من البنيات » و « الحالات » (قابل) أم من العناصر المكونة لها .

— في المنطق حيث يميل هذا المصطلح الى إزاحة مفهومي « الفرد » و « الصنف » .

— في الفيزياء الذرية حيث يبدو أنسب مصطلح لتفسير هذين المظهرين المتناقضين في المادة الابتدائية التي تظهرها التجارب على انها في نفس الوقت « وحدة نقطية » و « تعدد متموج » ويبدو ان الطريقة الاقل رداة لتعريف الذرة في يومنا هذا ان نقول إنها « فعل صياحي » ، وهو تعبير يبين انها غير قابلة للتشبيه لا بمركز قوة منزول ولا باستمرار طاقي منفصل .

— في علم النفس اخيراً ، حيث تترنح الفكرة القائلة بأن احوالنا النفسية ليست حصية لتركيبات من عناصر ذهنية أبسط ، بل هي رأسا مجموعة منظمة ^(١) غير قابلة للتحليل .

(١) عكلة في نفس الوقت عن مجموع الاحساسات الابتدائية (نظرية اتحادية) وعن « تيار الصور » السبال المستمر (و . جامس و بروتون) .

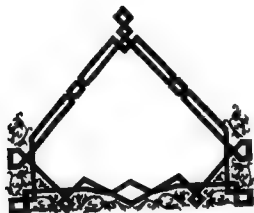
هذا التعميم في مفهوم « البنيان » في كل الميادين يدل ولا شك ، كما احسن لاينتز بذلك ، على انه ليس هناك تضاد أساسي في الماهية بين المادة والحياة والفكر . فالعالم بمجموعه مكون من « عناصر » ناشطة ، من وحدات حركية منتظمة في بنيان : الا ان « الظواهر الحشودية » لهذه الاشكال الفعالة ، و « تراكمتها المتلامسة جنباً الى جنب » تكسبها مظهراً (مظهراً احصائياً) مجموعة من « الأشياء » الثابتة الجامدة - وهذا ما نسميه عادة « المادة » . ان ما يميز أبسط كائن حي - الأميب مثلاً - عنها ، هو ان عناصره الذرية المكونة له لا تشكل « حشداً » ، بل هي تدار وتوجه بواسطة « بنيان » كلي يفرض عليها تماسكاً داخلياً ، نوعاً من « التملك الذاتي » (رويار) ، وهو تملك ذاتي يصبح لدى الانسان « تحليقة » ، أي يصبح هذا التملك الفعّال المسمى بـ « الشعور » والذي ينظم لا عناصر الكائن فحسب ، بل أيضاً عناصر العالم الخارجي التي يمتك بها .

لعل هناك اذن في الحقيقة بين المادة والفكر نفس الاختلاف الذي يفصل بين حشد فوضوي ، هذه المجموعة من الرغبات المتناقضة التي كلقي بعضها بعضاً ، هذه الكتلة البشرية التي تتجلى في النهاية كـ « انفعال » - وبين شعب منظم يضمه مثل أعلى واحد يسمح له بأن « يخلق » فوق افراده ، وفي الوقت نفسه فوق الشعوب الخارجية الأخرى التي يستطيع ان يفرض عليها « رسالته التاريخية »

كيف ننكر ان مثل هذه النظرة تتصف أيضاً بالإيهام ؟ فما « البنيان » اذا صرنا النظر عن العناصر الداخلة في العلاقة وما هو بالضبط « العقل الصياغي » أو « الكمال الفعّال » ، هذه الكيانات المحايدة التي ليست فكرية ولا مادية ؟

(١) رويار « لغة القيمة » ص ٢٠٨ .

هذه النظرة ، على ما يمتورها من نقص ، تبدو لنا مع ذلك انها تدمج بصورة مجدية المذاهب الاساسية التي حللتها حتى الآن : فالشعور هو بوجه ما ، « وجهة نظر » كما تعتقد الظاهراتية الوجودية الحديثة . والمادة هي ، كما اعتقد كل فلاسفة المادة الحسية (من تاليس الى برغسون مروراً بـ بلاينتز) ، نوع من « الفكر الادنى » . ولقد كان أريسطو وأفلاطون على حق ايضاً في أن يريا فيها شيئاً غير محدد بالقياس الى امثال ؛ فلنقل : اختلاطاً فوضوياً بالقياس الى التنظيم « التحليلي » . اخيراً ، هي « عدد » لو شئنا (بحسب التقاليد الفيثاغورية) ، لأن هذه البنيات الداخلية ، المتشابكة دون شك ، والناقصة ، قابلة لأن تنصب جزئياً على الأقل في هذه البنيات الكاملة الرمزية ، ونعني الرياضيات .



مشكلة الحياة

إن معلومات الفصل السابق ستسمح لنا بأن نمالج بشكل أوجز « مشكلة الحياة » - التي ليست في الحقيقة سوى امتداد لها .

١ - من المصور القديمة الى عصر النهضة

يبدو ان اكثر الفلسفات القديمة قد وحدت بين الحياة والفكر بوضوح متفاوت - أو انها ، على كل ، قد افترضت وجود استمرار فيما بينهما . ففي أحادية المادة الحية ، أحادية الرواقيين ، تعتبر النفس الانسانية والحياة ومختلف حركات الكون وحتى المادة كتجليات متنوعة لمبدأ واحد ، ل « نأر » الحية ، تخلق الاشياء كلها وتثبت فيها الحياة . فالنفس بالنسبة الى الابيقورية « نفس » خليط معقد من الجواهر الفردة لطيفة بوجه خاص ، تكمن فيه قوى الفكر (الادارة ، العقل ...) والقوى الحيوية أيضاً . ومن أوجه كثيرة ، ليس أريسطو بعيداً جداً عن هذه النظرة ، لان النفس تبدو له كبداً نشاط « نائان الحي » ، ك « صورة » تثبت في الجسم الحياة والتنظيم ولا يمكنها ان توجد بشكل مستقل عنه . إنه ولا شك يميز عدة انواع منها : غاذية ومولدة (عند

النباتات) ، حسية وحركة (عند الحيوانات) ، عاقلة (الانسان) ؛ ولكنها ثلاث درجات مختلفة ومتصلة في الكمال تابعة لنفس الحقيقة أكثر منها مراتب منفصلة ، وهي عند الانسان أكثر تعقيدا مما هي عند النباتات ^(١) .

وعند أفلاطون ، بالمكس ، تشرح النفس في الظهور بظهر فكري أكثر من حيوي . فهي وسيط بين عالم المثل والمادة يُدخل في تعدد المادة اللامعنين انسجامَ عالم المثل الموحد .

وعن طريق أفلاطون انتقل مفهوم النفس الكلية ، مبدأ كل ما هو فاعل حيّ مفكر في العالم ، الى كثير من مفكري عصر النهضة كما رأينا . أما التفكير المسيحي فبعد كثير من التردد انتهى (خاصة بتأثير القديس أوغسطينوس) الى تبني الفكرة القائلة بوجود اختلاف أساسي بين « النفس » المضموي المحض ، و « النفس » الروحية المحض - وهي فكرة من أفرد ما جاء به التفكير العبراني كما يظهر في العهد القديم ^{Anden Testament} .

ولكن ، اعتباراً من فلسفة ديكارت فقط ، قام نزاع مذهبي حول مشكلة الحياة . فحال بعضهم (في اعقاب ديكارت) الى ارجاعها الى سياق « آلي » ، في حين رأى فيها آخرون (أصحاب المذهب الحيوي) ظاهرة لا يمكن تفسيرها بغير مساعدة « قوة حيوية » غير مادية ، من ماهية نفسية متفاوتة .

٢ - المذهب الحيوي

إذا نظرنا إليه في مجموعه فالمذهب الحيوي الحديث (نشأ في القرن السابع

(١) ان لفظة أرسطو تصف الكون كنزوع واسع وواحد المادة نحو صور متزايدة الكمال (د الطبيعة نزوع نحو الصورة «) ، لذلك هي في الحقيقة من مذاهب المادة الحية .

عشر) عودة إلى موضوعات Themes مذهب المادة الحية القديم - ولكنها موضوعات تطهرت بنأثير مكتسبات العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، ومجنبت الاستقطابات الجزئية المتعلقة بفكرة « النفس الكلية » أو العالم « الحيوان الكبير » .

هذه العودة تكاد تكون تامة (مع اعتبار التحفظات التي اثيرت اليها قبل قليل) في مذهب ستال النفسي (حوالي ١٧٠٠) ، الذي اعتقد أن النفس هي عند السكان الحي مبدأ التفكير والنشاط العضوي في آن واحد ، ولكنها في أغلب الأحيان - وهذا هو المذهب الحيوي - تقتصر على القول بأن « ظاهرات الحياة تتمتع بخصائص نوعية تختلف بواسطتها اختلافاً جذرياً عن الظاهرات الفيزيائية - الكيميائية وتكشف هكذا عن وجود قوة حيوية لا يمكن ارجاعها الى قوى المادة الجامدة » (مفردات الجمعية الفلسفية الفرنسية) . وعلى الصعيد العلمي ، أدى هذه النظرة عدد من البيولوجيين والأطباء ، اعتباراً من بارتيز (نهاية القرن الثامن عشر) الى دريش (حوالي ١٩٠٠) ، ولكنها تمثل في الأحرى موقفاً فلسفياً شاملاً يستند الى الشعور الواضح تقريباً بأن الحياة هي اساساً مبدأ وحدة طينية ، وهي لذلك حقيقة واقعة فكرية . وبهذا المعنى يمكن اعتبار لايبنتز من اصحاب المذهب الحيوي ، لأن كلمة « حياة » ليست ، بالنسبة اليه ، سوى طريقة أخرى للإشارة الى تَوَقُّ الأُمُحِدَات ، أي الى هذا المسمى العضوي لإغناء إدراكاتها المشكلة لجوهرها .

ولكننا نتبيّن بيسر ان اعتبار معنى هذا المصطلح كـ « تنظيم مبدع » يؤدي بالضرورة تقريباً الى ما يلي :

١- نوع من التفوق بالنسبة الى كل ما هو مادي محض .

ب - اتجه الى تحويل امتعاليه الى كل الميادين التي قد تلاحظ فيها صفات مماثلة لصفات الحياة (النشاط ، التقدم ، الفنى ...) ، ومنه ظهرت تعابير أمثال « الحياة الاخلاقية » ... الخ .

تحت هذا التأثير المزدوج ازدهرت اعتباراً من القرن التاسع عشر الفلسفات المسماة بـ « فلسفات الحياة » ، وهي تبدو كنظرات اجمالية الى العالم تهدف في نفس الوقت الى رفع الحياة (بوصفها احد تجليات القوى الغامضة المبدعة التي تحرك الكون) الى مستوى قيمة عليا ، والتشهير بالنشاط المفر الذي يتصف به العقل الخالص الذي يُعد تدنياً لها .

من هذا الطراز كل فلسفات الطبيعة المسماة بـ *Naturphilosophies* والتي تُعتبر « كركة صادرة عن التفكير الايموني القديم » . وقد كانت كثيرة الرواج حوالي ١٨٢٠ ولا سيما في المانيا : فلسفة شيلنغ ، مثلاً ، التي تعتبر الطبيعة « قوة تجديد لا متناهية » تبث الحياة في أدنى أجزاء الكون . وفيما بعد حوالي ١٨٦٠ ، وفق رافيسون هذه الآراء مع آراء أرسطو ولاينتز واراتا في الطبيعة المرئية « المظهر الخارجي لحقيقة اذا ما نظر إليها من الداخل واهتمت في ذاتها بدت لنا كـ ... عمل عظيم من أعمال السخاء والمحبة » يمكن تسميته بالحياة . أخيراً ، عاد برغسون الى هذه الموضوعات في القرن العشرين بتبني مفهوم « الوثبة الحيوية » ، هذا الشعور المبهم « المقتدوف خُلق المادة » (مع العلم بأن هذه ليست الا مشكلاً متدنياً منه) والذي يثبت فيها الحياة حقيقةً فيها تدريجياً غنى طاقاته المبدعة اللامتناهي .

٣ - الملحظ الاكبي

ان طابع هذه المحاولات « الشعري » غالباً ، واسرافها احياناً في المجاز ؛

دفعاً الى تسمية أصحابها (ولا سيما برغسون الذي تركز عليه هجوم كل المفكرين « والعلميين » أو الذين يُخيل إليهم انهم كذلك ، في هذا العصر) ، في ازدراء ، بالفلاسفة « الانفعاليين » ، « الصوفيين » ، « اللاعقلانيين » ...

والحقيقة ان المذاهب الآلية لم تورط نفسها أبداً ، لاول وهلة ، في تشييدات واسعة الطموح . ولا عجب في ذلك ، لانها لا تقدم نفسها الا على انها مبدأ منهاجي عليه ان يوجه الابحاث التجريبية وان يثبت قيمته بما يحقق من نجاح غير ان العالم « الآلي » قد يشعر في سياق دراساته بالرغبة في شرح نظريته الاجالية عن الظاهرة الحيوية - وان يتصرف بالتالي كبخانة « ميتافيزيقي » ، وحينئذ ندهش لما تتصف به « الحقيقة العلمية » التي يعتقد انه مجابه بها « أوهام » الفلاسفة من طابع مبهم مفرط في البساطة . والحقيقة ان المذهب الآلي البيولوجي قد تحسن منذ « بورهاف » المتحمس لديكارت ، والذي كان يكتفي بتشبيه الغدة بالمكبس والمضلة بالنابض . فقد أدخلت عليه (خاصة منذ لافوازييه) اعتبارات متعلقة بالطاقة الغذائية ؛ وان النظرة الفيزيائية - الكيميائية التي فرضت نفسها ؛ تلاقي في يومنا هذا مجامعات متزايدة في جهودها لارجاع النشاطات الحيوية الى مجموعات مركبة من الخصائص الفيزيائية (الحلول Osmose ...) والكيميائية (التركيبات ...) العائدة الى المادة اللاعضوية .

ومع ذلك كيف لا نعجب ، خلال مطالمة المؤلفات « الفلسفية » التي وصفها بعض كبار المفكرين الآليين في السنوات الحسنة الاخيرة امثال ليدانتيك ، ديلاج ، دبليو ، لوب ، لايبك ، النخ ... ، نقول كيف لا نعجب للطابع

اللفظي المحصو « الشعري » المفرد (هنا أيضاً) ^(١) الذي تتميز به
« تفسيرات » الحياة « المعروضة علينا ؟

سنكتفي ، على سبيل المثال ، بأن نلخص النظرية التي عرضها مؤخراً السيد
أوجه ^(٢) - وما يميز في دلالتها ان المؤلف يظهر فيها سمة نظر « ميتافيزيقي »
غالباً ما تكون مفقودة في هذا النوع من الشروح .

يجب ان نعتبر الحياة ، في اعتقاده ، كمجرد تضخم في الصفات الخاصة
بالذرة المادية ، حيث اكتشفت من قبل الميكروفيزياء الحديثة : صفة تشكيل
« بنیان » وصفة الانتقال في استمرار وبصورة غير قابلة للتوقيع من حالة
داخلية ثابتة الى أخرى به « وثبات » متقطعة . إن الظاهرة الحيوية كما تبدى
منذ المرحلة الذرية (الذرات المتقلبة) تشكل نوعاً من الاستقطاب الضخم
لهذه الصفات الخاصة بالجسيمات اللاعضوية الذرية التي يتكون منها الكائن
الحی . أما هذا الكائن فيبدو كـ « مجموعة كلية » (ترابط عناصرها ترابطاً
بنیانياً بواسطة « رموز » ، موجات ، مواد كيميائية ...) تتمتع هي أيضاً
بعدم قابلية للتوقع - تسمى حينئذ به « العضوية » الخاصة بالحياة .

ولكن بقي علينا ان نفهم كيف امكن للذرة الحية (التي خلقت « سابقاً »
بالصدفة ، وبفضل ظروف ارضية استثنائية) ان تبقى أولاً ، وان تتمتع بعدئذ
لدرجة اعطاء التنوع اللامتناهي في الاجناس الحالية ؟ ذلك ان هذه الزمرة
الحية الاولى كانت خاضعة لـ « تقلبات » ، لتبدلات مضادة للتناظر ، مؤقتة
ومتقطعة ، في تركيبها الداخلي . وقد امكن لهذه التبدلات ان تثبت بنائها ،

(١) خاصة فيما يتعلق بمقارنة الظواهرات الحيوية مع « حياة المادة » كتشبيه المادة بظاهرة
التباطؤ المتناطيسي .

(٢) « الايمان الجبري » ارجع خاصة الى الفصل الثاني .

وان توجد في الوقت نفسه ذرات جديدة مجهزة بنفس البنيان اللامتناظر .
وهكذا نشأ جنس جديد . ثم تعقدت الاشياء وظهرت الكائنات الضخمة ،
(المرجع المذكور ص ٤٣) .

حقاً ان هذا التصور الجبري ، يشكل ، بوجه ما ، تقدماً علمياً ، لانه يبين لنا
كيف يمكن لثبات الجنس الحي ان يكون نتيجة لثبات بناء الجواهر الفردة
والذرات ، وكيف ان هذا الثبات لا يزيح امكان وجود تغيرات وتبدلات هي
صدى لتحولات متقطعة تجري على مستوى العناصر الفيزيائية - الكيميائية .
ولكن هذا التصور يفشل (اللهم الا اذا ادخلنا سلسلة غير محتملة من الصدق)
في تفسير ازدياد تعقد الكائنات الحية وتكاثرها ضمن شروط خارجية هي اجمالاً
قليلة الملائمة لها الى حد كبير .

٤ - كيف تُطرح المشكلة فعلاً

يبدو ، اجمالاً ، ان النظرة « الطبيعية » حول مشكلة الحياة تكمل (رأينا
ذلك عند أوجيه ، ارجع ايضاً الى رأي الفيزيائي شروينجر والبيولوجي أ .
دوكلو) في جعلها متعلقة ، في نهاية المطاف ، بالقوانين المتحركة للمادة في
مستوى الجواهر الفردة والتي لا تزال غير معروفة جيداً ، غير ان هذه النظرة
لا تتفق جيداً مع الامر (الذي غالباً ما أشير اليه منذ هلموت ، حوالي ١٨٧٠)
القائل بأن الظاهرة الحيوية تترأى أساساً كالتهاك (موقت في الحقيقة ، ومصره
دائماً الفشل في النهاية) للبداية الثاني الشهير في الترموديناميك ، أساس كل
الفيزياء والكيمياء في الوقت الحديث . وهو المبدأ القائل بأن طاقة الكون تميل

الى الانحطاط في استمرار^(١) : فكيف يمكن لمعادلات فيزيائية - كيميائية تجري على مستوى الجواهر الفردة ان تؤدي الى معاكسة قانون من أهم قوانين المادة في مستواها « العياني » Macroscopique ؟

ومن جهة اخرى ، عارض المذهب الطبيعي دائماً النظرات الغائية عن الحياة بحجة تستند الى ملاحظة لا شك فيها ، الا وهي ان العالم الحي يحفل بكائنات ناقصة ، سيئة التكيف ، تكاد لا تؤمن بقاءها . ولكننا نعتقد ان ذلك بالضبط ابراز لأحد وجوه الحياة التي لا يمكن ارجاعها الى اي تفسير آلي ، جوهرى ام غير جوهرى^(٢) ، ونعني اصرارها ، ان امكن القول ، واستمرارها الدائم ، في كل مكان وزمان . في استتار ادنى امكانية تسنح لها لخلق مركز جديد لمقاومة « المبدأ الثاني » الجبار المتحكم بالطبيعة الجامدة .

هل تكفي هذه الملاحظة اذن ، لدفعنا الى القول بأن الظاهرة الحيوية شبيهة بشعور نفسي ابتدائي يسمى بصورة مبهمه تقريباً لتحقيق ذاته « خلل المادة ؟ هذا الحل يبدو قليل الاقناع ، على الرغم من انه « تبني من قبل عدد من المفكرين الحيويين القدامى والمحدثين (برغسون مثلاً) . ذلك انه باستثناء الرجوع الى الميتافيزيقا الالمانية التقليدية التي سبق ذكرها ، كيف نتصور الضرورة التي تدفع هذا « الشعور » الى بث الحياة في العالم الخام ؟

قد يبدو انه خير لنا أن ننحاز الى رأي ثالث (يقابل الموقف الذي مميناه بـ « مثالية الحرية ») يستوحى من الفكرة المميلة التي جاء بها الفيزيائي المعاصر

(١) من المؤسكند مثلا ان التنميل الكلوولوجي عند النباتات يؤدي الى صنع مواد ذات قدرة طافية (الانتاء ...) اعتباراً من تدنى الشمس الحراري وغاز الدم الجوي الجامد .

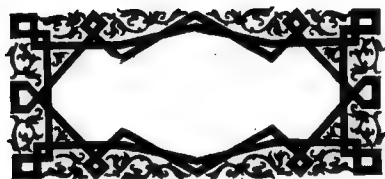
(٢) نسبة الى الجورم الفرد

ل . بريان ، والقائمة بأن القوانين البيولوجية قد تكون اعم من قوانين المادة الجامدة ، وان هذه القوانين الاخيرة ليست سوى حالات خاصة منها او مجموعات منحصلة عنها . ولا يعني هذا طبعاً (لانه مخالف للصواب) ان العضويات الحية متقدمة زمنياً على ظهور العالم المادي ، بل ان النشاط الحيوي يُبدي بعض الخصائص في تمقيدها التام وصفاتها التام ، وهذه الخصائص هي في المادة محطمة متدنية بفعل ظاهرات التشابك في العناصر الجوهرية المركبة . انها نظرة مخالفة تماماً لنظرة المفكرين الطبيعيين الذين يخيل اليهم انهم يرون في الحياة « توسعاً » مضطرباً في الصفات الاولى النوعية لهذه العناصر المركبة .

ولكن فلنفهم بأن هذا الموقف يستدعي بالضرورة ميثاقيزيماً غريبة لتفسيح المجال لغائية معينة : لا غائية الفلاسفة الكلاسيكيين غير المفهومة والتي تشكل نوعاً من المخطط الموضوع سلفاً والمعرض (مِنْ قَبْلُ مَنْ ؟) على الحياة ، حتى ولا غائية برغسون « المفتحة » والتي ليست سوى اندفاع عامة نحو الابداح خاصة بالوثبة الحيوية ، وأنما بالأحرى ساحة ، طاقة من ماهية نفسية وتذكرية في نفس الوقت ، تهيمن على الكون وتقبل الى ان تفرض عليه بنياناً فتزايد التفرد . وهي شبيهة ببعض الشيء بـ « جو » المصير (مثلاً ، الوضعانية Positivisme في منتصف القرن التاسع عشر) لا يستطيع الكاتب ان يتحرر منه تماماً ويستطيع ، بالعكس (مثل إميل زولا) ان يقويه ويفنيه .

إن ترابط الكائنات الحية يشكل ، حينئذ ، حصيللة (تسير نحو الكمال في استئثار وتحصل بفعل الصدفة) نشاط يسمى لـ « تفريد » المادة - وهو نشاط لا تمثل بنبذاته الكيميائية ومجموعاته الكوكبية الا تناجح جزئية تعبها الظاهرات الحشودية ...

هذه الفرضية تخلق ولا شك كثيراً من المشكلات . ولكنها ، كما هي ،
تسمح بنظرة ميتافيزيقية « موحدة » عن العالم الالاعضوي والمضوي ، قد
يمتبرها بعض الاشخاص خيراً من نظرة الفلاسفة الطبيعيين .



النفس والبدن

يبدو أن هذه المشكلة ، وسنرى ذلك بشكل أفضل فيما بعد ، هي من طبيعة متناقضة أساساً - أي مها تكن زاوية النظر إليها فانها تؤدي الى حلول متضادة ولكنها محتملة على حد سواء : وذلك دون شك نتيجة للوجه المزدوج الذي يبديه « الفكر » لاصدق حدس : فهوارة يظهر ك « علة حركية » ، كيقين صميمي وفوري بأنه امكانية تأثير وخاصة امكانية تأثير عضلي (وقابل أيضاً للفتور ، ولتعرض للتأثيرات الخارجية) ؛ وارة أخرى ك « نشاط عارف » ، كتحليقة فوق « الاشياء » التي يقيم علاقات فيها بينها . وجه إدارة : (الأنا) ، ووجه شعور : « أنا أفكر » Cogito .

عن هذا الازدواج ينشأ الموقفان المتناقضيان الممكنان : الموقف الذي ينزع الى تقريب الفكر من الحياة (بوصفها حقوية مبدعة) وحتى من المادة ؛ والموقف الذي ينزع إلى أن يجعل منه « مبدأ فكرياً » ميمنا لا يمكن ارجاعه الى اي عنصر مادي . بيد أن أولى هاتين النظرتين قابلة بدورها لتفسيرين : النزول بالفكر نحو الحياة - او رفع الحياة الى الفكر . وفي نهاية المطاف ، يمكننا ان نصف ثلاثة انواع من المذاهب : الحيوية (ذات المتنى المادي

(« المذاهب الطبيعية ») ، ذات النحى الفكري الحرى (« المذاهب المثالية الموضوعية ») ، ذات النحى الفكري العقلى (« مذاهب مثالية الحرية ») .

١ - المذاهب الطبيعية

نعم ان الاختلاف بين المادة والحياة والفكر لم يكن له ، بالنسبة إلى معظم مفكرى العهد القديم ، هذا الطابع البارز الذى اكتسبه فى الفلسفة الحديثة . ولكننا نستطيع ان نرى لدى الفلاسفة الذريين هذا المذهب الهولوى [مذهب المادة الحية] المبهم يتعده فى اتجاه نظرة مادية بشكل واضح . ويجرى ارجاع « النفس » (شأنها فى ذلك شأن الحياة ومجموع ظاهرات الطبيعة) الى حركة سريعة جداً فى الجسيمات الكونية الابتدائية . وهذا أول مثال لموقف رأيناه يتبدد مع سير نحو التعقيد والتحصين من خلال مفكرين أمثال لامارى و دولباك و هاكيل ، إلى المادية الجدلية الحديثة ، الى هذه المدارس النفسانية لماصرة (علم الافعال المنعكسة « بافلوف » ، الظاهراتية السطحية epiphenomenisme « بي دانتيك » ، السلوكية « واطسون » ^(١)) التى صارت ترى فى النفسية الانسانية نتيجة للثقافة والحضارات مجرد حيلة للخصائص الفيزيائية المادية .

إذا نظرنا الى الميتافيزيقا كبحت عن « نظرة تركيبية موحدة » ، فان مثل هذا الرأى 'مره جداً : والواقع ان نفراً محدوداً من المفكرين تبنوه بقوة عامة

(١) تقوم الظاهراتية السطحية على اعتبار الشعور كالمكس غير مؤثر ، وظاهرات الديزولوجية ، أما السلوكية فتدفع علم النفس الى دراسة « سلوك » الشخص ووجوده فى الحركة . وأما علم الافعال المنعكسة فتدفع كل النشاط البشرى الى مجموعة معقدة من الحركات المنعكسة .

وأكدوا دون تحفظ مثل جيلفر (عالم اميركي في الأفعال المنعكسة اشتهر حوالى ١٩٢٠) « بأننا نستطيع بواسطة عضلة وعصب ان نضع فكرا » ، لان المادية ، كما نعلم ، تنطوي على تناقض داخلي ممتنع : يجب عليها إما ان تسمي ما هو جامد بـ « المادة » (كما يفعل الادراك العام) ، وهذا ما يعارض حركية الحياة والفكر في الكون وعندئذ يكون ظهور الحياة والفكر من المعائب ؛ او ان تُعري المصطلح من معناه الحدسي وان تطلقه على « واقع » سيء التحديد نقول عنه إنه يمتلك بالمادية كل طاقات الحياة والفكر وإمكاناتها المبدعة . إن الفلاسفة الماديين المنطقيين انحسروا دائماً نحو هذا الموقف (الذي ليس له من عدول الا أنه لا يعود يستحق اسم « المادية ») وذلك من أيقور الذي جعل في الجوهر الفرد نوعاً من الارادة الحرة ، إلى سنالين الذي وصف التطور « الجدلي » في الطبيعة المادية كـ « نشاط حي يصدى بمواقف » .

نجد نفس الالتباس الاساسي بسهولة في الواقعية « الطبيعية » لكثير من الفلاسفة الانغلو ساكنون المعاصرين : مثل أليكساندر الذي اعتبر « المكان - الزمان » كغالب لكل واقع ، بيد انه خلص الى القول بعدئذ بأن في الكون « نوعاً » إلى انتاج مستويات متزايدة التطور والتعقيد . ونلاحظ ذلك أيضاً في تفكير دوركهام مؤسس علم الاجتماع [العلمي] في فرنسا كما هو معلوم ، والفكر الميتافيزيقي الراغب في « مجاوزة » النظرات التقليدية ، المثالية ، والواقعية ، النسبية :

فبوصفه طبيعياً ، سعى الى « ادخال المثل الاصل بكل أشكاله في الطبيعة » (علم الاجتماع والفلسفة) وإلى أن يُظهر في المجتمع الانساني مملكة طبيعية ، أما الفكر فانكماس ونتيجة للتنظيم الاجتماعي - وهذا الاخير هو نفسه تابع

للشروط المادية . ولكنه أراد في الوقت نفسه ان يزيح تفسير « الاعلى بالادنى »
وتصور « شعوراً جماعياً » للرھط الاجتماعي « ينبثق » عن الوجدانات الفردية ،
« لا يتفرع منها وبالتالي يتخطاها » .

٢ - المثالية الموضوعية

وبالعكس ، سعى فلاسفة آخرون منذ ألفي عام إلى أن يميلوا يھولانية
Hylozoisme المفكرين الاولين نحو « نظرة طاقية فكرية » شاملة ، مظہرین
في الحياة واقعاً نفسياً ، وفي المادة نفسها « فكراً خائياً » (كما كان يقول
شيلنغ) . ان القائمة طويلة ، من المدرسة الرواقية إلى برغسون مروراً
بأريسطو ، لاينتز ، بركلي أو رافيسون ، ونعلم أيضاً ان هذا التيار الفلسفي
ولد ، منذ بداية القرن التاسع عشر (وتحت تأثير كنط الذي يصعب تصنيفه
في المشكلة المبسوقة هنا) فرعاً « مثالياً » يمثّر ھيمل أبرز ممثلي أتوذجي
عنه ، ويميل إلى إظهار العالم كنتنتاج للفكر المبدع ، الحقيقة الوحيدة الحلقة .

ولكن نقاط الشبه بين هذا الفرع المثالي (الذي عظم تأثيره من ١٨٦٠
إلى ١٩٣٠ ، خاصة في فرنسا) المذهب الاصلي ، اكثر من نقاط الاختلاف .
قد تكون هناك هوة ظاهرية بين ھيمل وبرغسون - ولكن كليهما يؤكدان في
الحقيقة نفس الشيء : في الكون شعور ينمو ، بفضل وضده ، ويكمن الخير في
ان نسهم فيه بالحب والدين والفن . بل ان برونشوينغ نفسه الذي كان يحرص
إزاء « الوتبة الحيوية » (هذه النظرة الروحية المصابة الى حد كبير بالمدوى
البيولوجية ...) بنوع من الكراهية المقدسة ، لا تماكس نظراته العقلانية
المثالية نظرة برغسون معاكسة كبيرة . وهو يعطي عن نفس المشكلات

(مثلاً ، مشكلة الماهية الحقيقية للمادة) حلولاً قريبة جداً من حلول
برغسون^(١) .

ولكن اذا نظرنا الى التناقضات الكثيرة والحتمية التي تثيرها هذه
« الاحادية » الثانية منذ ألفي عام ، فان هذه الاخيرة لا تبدو اكثر إرضاء
من الاولى . وسنكتفي بذكر التناقضات الاساسية .

أولاً ، التضاد بين « اللااستشراق والاستشراق » : هل الفكر غير مفارق
لذاته ، منعبرس في ذاته ، يُفني نفسه بالمادة التي خلقها (كما يعتقد بركلي ،
هيجل ، برونشويغ ..) - أم انه منفتح على حقيقة خارجية لا يستطيع بلوغها
إلا بمجاوزة ذاته (أفلاطون و « مثله » ، كمنط و « كونه » ...) ، إذا
قبلنا هذه الفرضية الثانية ، طرحت حينئذ مسألة معرفة ماهية هذه الحقيقة .
وهذا ما يُسمى بمشكلة الكليات : هل يوجد الفكر الحق في الشيء الخارجي
الذي ينزع نحوه النشاط المفكر - أم في هذا النشاط المتجه نحو شيء
خارجي ؟ أما الموقف الاول فوقف « إسمي » (منحدر عن أفلاطون وعالمه
المعقول) أما الثاني فوقف « مفهوم » (منحدر عن أرسطو ويتصور الفكر
كميل إلى « إخبار » مادة غير معينة) .

تكفي هذه الملحوظات لتبين ان المثالية الموضوعية ليست حلاً مريحاً ، فيها
يُخص مشكلة الفكر ، وانها تثير مصاعب جديدة لا حل لها اكثر مما تحل
الصعوبات القائمة .

(١) الطرائق وحدها تحفظ : ان برونشويك يحاول ان يعرف الفكر من خلال مبتكراته
الرياضية - وبرغسون من خلال مبتكراته البيولوجية .

٣ - المذهب الفكري الكلاسيكي

يقوم في الجملة على قبول المبدأ القائل بوجود ازدواج اسامي في الانسان (وفي الطبيعة في الحقيقة) ، وبوجود تضاد بين حقيقة فكرية محض ومستقلة وبين حقيقة مادية . إن هذه النظرة ترى عند أفلاطون الذي يفصل ، فيما يبدو ما هو عاقل ومنظم ومنطقي في الانسان والكون ، عن المادة . وقد توضحت في التفكير المسيحي - ولكن* بالاحرى في شكل نزاع بين الجسد والروح ، بين الحياة البيولوجية الحقيقية الزائلة والحياة الروحية الخالدة . بيد أن ديكارت هو الذي أكسبها شكلها الكامل ذا الطابع الفكري : ان الجسم الحي ، شأنه في ذلك شأن مجموع العالم المادي ، « آلة » تملك في ذاتها كل علل حركاتها ولا تتطلب أي « نفس حي » خارجي . وثمة نفس تضاف إلى هذه الآلة عند الانسان . وهي « شيء يشك ويفهم ويدرك ويؤكد وينكر ويريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » (التأملات الثانية) ؛ انها جوهر مفكر محض ولا تملك اذن أي خاصية حيوية ، وقوامها النزوع إلى افكار « واضحة وجافة » .

ومن خلال الفلاسفة السكوتلانديين (دوغالد ، ستيوارت) او الفرنسيين (جوفروا ، كوزان ، بول جانيه ...) في القرن التاسع عشر استمرت هذه النظرة دون تبدلات كبيرة حتى حوالي ١٩٠٠ .

لكن ، من الواضح جيداً أنها تنطوي على صعوبة داخلية جسيمة : فإذا لم تكن النفس إلا عقلًا صرفاً فكيف يمكنها ان تؤثر في الجسم وهو مادة صرفة والعكس بالعكس (لأن هذا التفاعل المتبادل من وقائع التجربة اليومية التي يتحقق منها كل انسان) ،

٤ علاقة الروح بالبدن في ملهب ديكارت الفكري

لقد اعترف ديكارت بهذا اللغز دون ان يسمى إلى تفسيره : فكان يقول « يجب أن نحيا وان نمتنع عن التأمل » ، كما نفهم ما هو المحساد البدن والنفس . حيثئذ يראהى انه امتزاج كلي وان الأنا الروحية ليست في البدن « مثل الرهان في سفينته » .

لأن تكون النفس قادرة على التأثير في البدن (بتبديلها اتجاه هذا النوع من السائل العصبي المادي اللطيف جداً المتحكم بالأعضاء والذي يسميه ديكارت « الأرواح الحيوانية » ، فهذا ما قد نفهمه . ولكن كيف يتسنى لهذه « الأرواح الحيوانية » ان تؤثر بدورها في النفس وتولد فيها الإدراكات ؟ إن ديكارت لم يتمكن إلا من الهجي بمحاولة رد ذي طابع غائي ، يفترض ان الله أقام انسجاماً بين الجوهريين كما يحدث هذا التأثير المتبادل . ومن هذه الفكرة استخلص خلفاؤه تفسيرات مختلفة جداً :

فقد فسرهما لايبنتز ، كما نعلم ، بمعنى « انسجام مرسوم سلفاً » . اما سبينوزا فحولها إلى أحادية مخالفة تماماً للازدواجية الديكارتية الحقة : فالجواهر المفكر والجواهر الممتد ليسا مبدئين مستقلين بل هما خاصيتان من خصائص حقيقة واحدة : الله . وعليه ، ان افكارنا وحركاتنا الفيزيولوجية هي التعبير المزدوج (وهي مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتقابلة بالتفصيل - على غرار وجهي القناع الداخلي والخارجي) عن هذا الجواهر الالهي ، المشابه للفكرة المهيغلية التي يشكل نوحها المعنوي ما يُسمى بـ « العالم » . ليس هناك أي فعل أورد فعل من البدن على النفس : فالنفس (سلسلة افكارنا) والبدن (سلسلة حركاتنا) هما الوجهان المتوازيان والمتكاملان لسياق توسمي حركي صادر عن « إله -

طبيعة . وعلى كلر ، ليس هناك في الحقيقة «نفس» في ذاتها ، فالنفس البشرية « فكرة البدن » كما يقول سينوزا . إنها تتابع الافكار التي تمكس تتابع أحوال البدن .

أخيراً ، وضع مالبرانش نظرية ديكارت الضمنية بشكل أفضل ، وانتهى إلى النظرة الشهيرة المسماة بـ « العلل الموجبة » . وهي ، على كل ، ليست سوى مظهر جديد لتفكيره الميتافيزيقي العام ، ونعني ان الله العلة الوحيدة الفعالة حقاً :

ان ما نسميه « عللاً » في لغتنا الدارجة يمثل فقط «عللاً موجبة » اي اجتماع احداث بمناسبةها قرر الله ، سلفاً ، ان يتصرف بهذه الطريقة او تلك . « فلو اجتمعت الملائكة والجن معاً » لما أمكنها « أن تحرك ذرة من القذى » ؛ ولكن الله اعطى نفسه بعض ارادته ، ان امكن القول ، بعض القوانين القاضية (مثلاً) بأنه متى هبت الريح بهذه الصورة فان فعالية مشيئته تحرك ذرة القذى بهذه الصورة . كما وضع بعض القواعد بحيث انه حينما يتواصل فكري بفكرة بهذه الصورة يؤدي جسمي هذه الحركة ، « لقد شاء الله ان أشعر بأحاسيس معينة وانفعالات معينة حينما تحصل في دماغي ... اهتزازات معينة في الأرواح » [في الارواح الحيوانية ، في المائل المصبي] (الحديث الميتافيزيقي السابع) . « ان البشر يودون تحريك ذراعهم ، ليس هناك من يعرف تحريكها ويقدر عليه إلا الله » (البحث عن الحقيقة III ، ٢) . انها عقيدة جريئة تحولت في يومنا هذا لدى كثير من العلماء والنفسانيين الى منا يُسمى بـ « الموازة النفسية - الفيزيولوجية » ، وهي فرضية منهجية تقول بأن المظاهر النفسية من جهة ، والمظاهر الفيزيولوجية من جهة أخرى تجري بصورة محدّدة - ولكن دون ان يكون بينهما تداخل سبي . إن أيّاً من هذه

الاجوبة (التي تعني في الحقيقة « التخلص من المشكلة وتفويض أمرها لله ») لا يُقنع حقاً : وان لفز العلاقات بين البدن والروح بقي اكبر صعوبة في مذهب ديكارت ، وهي الصعوبة التي سببت لها معارضة المدرسة التجريبية الانكليزية ^(١) : فقد قبل لوك (حوالي ١٦٨٥) بأن لدينا احساساً داخلياً بـ «أنا» - ولكن لا شيء يخولنا بأن نخلص من ذلك إلى وجود « نفس - جوهر » ، ولعل الله قد اكتفى باعطاء (ولن نعلم عن ذلك أي شيء أبداً) « كتلة المادة » المشكلة لنا « القدرة على الابصار والتفكير » .

وبعد خمسين عاماً ، بين هيوم اننا لا نعرف تحت اسم « فكر » إلا سلسلة معقدة من التصورات الذهنية ؛ فإذا اعتقدنا انها محمولة بواسطة « نفس - جوهر » فذلك لأن العادة والذاكرة إذ تسمحان لنا بأن نحيا هذه الاحوال عدة مرات تتمكنان في النهاية من اقناعنا (وهمياً) بأن هذه الاحوال تشكل «كلاً متصلاً يصدر عن « أنا » وحيدة وشخصية . وفي القرن التاسع عشر عاد ستوارت ميل إلى نفس الفكرة ولكنه أثار أمام نفسه اعتراضاً شريفاً وحاسماً : كيف يتسنى لـ « سلسلة من المشاعر » أن تتوصل لا إلى تشكيل «كل» فحسب ، بل أيضاً وخاصة أن تتعرف على ذاتها بوصفها سلسلة « (فلسفة هاميلتون ص ٢٣٥) أي أن تصبح شعوراً ؟

إن الظاهراتيين *Phénoménistes* الوجوديين الحديثين ساروا بهذا الموقف إلى نهايته ، في منحى ذي طابع مادي : فهم يعتقدون ، كما نعلم ، (إرجع إلى سارتر وهو سرل في القسم الاول من الكتاب) ان « الفكر » ليس حاملاً ولا

(١) يسمى بالانجاء « التجريبي » الانجاء الذي يرجع الفكر الى مجموع التجارب (الاحساسات الانكار ...) التي قدمها له العالم الخارجي ، دون ان تتدخل « مبادئ » (زائفة) العقل الفطرية التي يقال انها توجه هذه المكتسبات وتنظمها .

محولاً بأفكار ، بل هو مجرد طريقة ما تنهياً للعالم الحام (L'en-soi) في أن يكون « مثلاً أمام ذاته » وأن يتأمل نفسه مُعطياً إياها مدلولاً مستعاراً - ؛ ويتميز آخر ، ليس فكري سوى مجموع الافعال والحركات التي يكتبها هذا الجزء من المادة الحام ، واعني جسمي ، ازاء بقية أجزاء المادة الحام : فليس في نفسي حقد نحو « بول » Perul - ان حقدني نحو بول هو فقط مجموعة المواقف المدائية التي يتخذها جسمي ازاء بول . فالشعور ليس اذن الا الجسم ، « لاشيء » هناك وراء الجسم « (سارتر) ، أي ليس هناك ظاهرات نفسية ملحقة بالجسم .

أما تفكير ميرلو - بونتي فأكثر تلوناً احياناً ويقارب من النظرة الأحادية « الفيزيائية » الخاصة بالمذهب الطبيعي الماركسي أو الانغلو ساكسوني : ان « الفكر » « شكل جديد من أشكال الوحدة » ، انه نهاية تطور الكون نحو أحوال تكامل علوي ، ينطلق من الطبيعي ويلتقي بالنفسي مروراً بالحيووي . وأحياناً يتدنى مستوى التكامل الحاصل لدى الكائن البشري وينجل لزمن قصير - فنقول حينئذ باللفة الدارجة ان الجسم يؤثر في النفس . ويرتقي احياناً ويتميز - وحينئذ نقول ان النفس تؤثر في الجسم . انها طريقتان خاططتان في التمييز وتدلان على درجتين من التوتر الصياغي المتحول (الذي يبدو لميرلو - بونتي كالحقل انه ماهية الكون الجدلية) .

• - مصاحبة مين دي بيران

ان تفكير ديكارت فيما يخص مشكلة الفكر قد أنقذ من المقم ونفخت فيه حياة جديدة (ولكنه تحول أيضاً تحولاً عميقاً) في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر ، بفضل مين دي بيران الذي قال عنه برغسون انه : « اعظم مفكر ميتافيزيقي الحبيته فرنساً منذ ديكارت ومالبرانش » ، عن هذا الفيلسوف صدر

أحد تيارات « الواقعية الروحية » (رافيسون) ، الذي كان مصدر وحي كثير من المفكرين في فرنسا وحتى يومنا هذا ، وذلك بوضعه المبدأ التالي : ان الخلق المباشر للأنا الروحية بواسطة ذاتها يُظهرها كـ « حلة فاعلة » أكثر منها كـ « جوهر مفكر » (كما اعتقد ديكارت) .

والحقيقة ان مين دي بيران قام في الفلسفة الفرنسية الحديثة بدور شبيه بدور كَنْط أو فيخته ، بإظهاره ان الفكر هو بشكل أساسي جهدٌ وعفوية مبدعة ، وباستبداله العبارة القائلة : « أنا أفكر » ، إذن أنا موجود » ، بالعبارة القائلة « أنا أفعل » ، أنا أريد ، إذن أنا موجود ، إن ما تبينه التجربة الصحيحة الحقة (أي تلك التي لا تحاول أن تنقل (تنسخ) التجربة التي لدينا عن الأشياء الخارجية ، وذلك خلافاً لديكارت وخلفائه) هي ، في اعتقاد بيران ، اننا في نفس الوقت فعالية وانفعالية مترابطتان ارتباطاً لا انفصام له ، وان « الشخص » هو قبل كل شيء جهدٌ ضد مقاومة .

إن كل انتاجه يترأى كبحث عن « واقعة بدائية » ، عن أصلى وأبسط تجربة قادرة على أن تكشف هذا التضاد الأساسي [فعالية - انفعالية] الذي يشكل جوهر الأنا . واعتقد أنه وجده في الجهد المحرك الجسماني الذي وصفه كـ « قوة فوق - عضوية » مع عطالة العضلات - وإن ضعف الفيزيولوجيا في عصره جره الى صعوبات مستعصية ؛ ولكن نستخلص من تأملاته فكرة أولية ، استشفها بالآخرى أكثر مما استشرها ، وتناولها من بعده عددٌ من تلامذته ولكن بوضوح أكبر ؛ ألا وهي أن أساس الأنا الروحية إحساس بالقدرة على الفعل ، سابق لكل عمل ، وإرادة فاعلة لانها تعلم بأنها حرة ، ويتبين صميمي ومباشر بالتجاذع .

لقد حافظت أجيالٌ عدة من المفكرين على هذه الافكار ، بل اننا نرى

أولها لدى فلاسفة مختلفين (رافيسون ، برغسون ، لوسين ، ..) 'خيل إلينا
اننا نستطيع تصنيفهم في غير مثالية الحرية . بيد أن وَرَثَتَهُ الحقيقين هم
بالأحرى لاشيليه ، بوزو ، ولافيل .

أما لاشيليه فيعتقد أن « كل شيء قوة » وكل قوة فكرة تنزع الى الشعور
بذاتها بصورة متزايدة الكمال ، « مع العلم بأن هذا الشعور يتجلى لدى الانسان
كإرادة عفوية . واما بوزو فيحاول ان يبين ان مستويات الكون المختلفة -
الآلي ، الفيزيائي ، الحيوي ... - تقسح المجال لقسط متزايد من انعدام
الضرورة السببية ؛ ويخلص من ذلك إلى القول بأن الفكر ليس بالضرورة
أكثر ارتباطاً بالحياة من ارتباطه هذا بالمادة ، وان الشعور الانساني يمثل إرادة
مبدعة مستقلة تجعل من الانسان « شخصاً » بين الكائنات .

واما مذهب « لافيل » ، فأكثر حداقة (لدرجة اننا نتردد في تصنيف
مذهبه في عداد المذاهب المثالية او الواقعية) ؛ فهو يأخذ اشياء كثيرة عن
بيران ، ولكنه يستوحي ايضاً من هاملان : انه يذهب الى ان الحقيقة الاولى
هي الفعل الخالص ، وهو فعل مبدع لذاته ومستمر ، من ماهية فكرية محض ،
ونستطيع ان نكون عنه فكرة مبهمه فيما لدينا من تجربة مباشرة عن شعورنا
(الذي يشكل صدى لهذه الحقيقة) . ان الانسان ، هذا « الفعل المحدود » ،
يبدو في الواقع كازدواج : فوجوده المادي وجسمه يبدوان انها شرطان
لازمان لنشاطه الحر المبدع ؛ وهو يستند إليها كي يتغلب عليها ، ويتخطى
فرديته ويتسامى الى حوال من المشاركة مع نشاط الفعل الخالص : انه لا
يستطيع ان يوجد نفسه كحرية مبدعة إلا باستناده الى الاشياء ويتوجيه اياها
وبإكسابها معنى بحسب اختياره ومسؤوليته .

٦ - الخلاصة

ان اهمية مين دي يران تكمن في انه استثمر هذه الفكرة المزودة القائمة بأن الفكر هو ، قبل كل شيء ، يقين مباشر بالفعالية على مقاومة خارجية : وتلتقي هذه الفكرة بالمفهوم الذي سبق ذكره ونعني النشاط الفكري بوصفه تحليقة مهيمنة .

ان التفكير يعني اساماً الوقوف كمركز نسبة الاشياء ، باعتبارها ارضية ،^(١) جامدة يُكسبها الفكر معنى يفرض العلاقات عليها .

نجد هذا الايمان « اللازمي » بفعالية النشاط الذهني بالنسبة الى المادة في كثير من الاساطير القديمة ولدى كثير من الكتاب الحديثين (أ . فوانس ، فاليري ...) الذين يبينون ، على حد قول أحدكم تقريباً ، ان أعجوبة العلم لا تكون في نجاح الانسان في قياس العوالم الكوكبية ، بل في خطوط فكرة الإقدام على ذلك ، بباله .

هكذا يضع الفكر نفسه . إزاء العالم كتحليقة علاقية وكمة محولة وثقة من النجاح . فهل نحن اقدر على فهم لغز التحاده مع الجسد ؟ بوجه ما ، نعم . ففلنتذكر ان « يران » يعتقد ان الازدواج « فعالية - انفعالية » تخمنه الاثا « بالحدس » ، وانه اذن داخل الشعور . لذلك يمكننا ان نعتقد ان هذا التضاد قابل للتعريف كلياً بما هو « فكري » . ويجب ، فيما نعتقد ، ان نستعين هنا بالفارق الذي يقيمه الفيلسوف المعاصر رويار بين النفسية « الاولى » والنفسية « الثانوية » : الاولى (غير شاعرة وتتمثل في الأميب) كتعرف كتنظيم للعناصر بواسطة بُنيان مهيمن يؤدي الى نوع من « التملك الذاتي » ؛ والثانية

(١) - بمعنى أحاسن تقريباً - المحرب -

تظهر مع مجموعة عصبية مختصة (كما عند الانسان) تسمح لبنيان الفرد بأن يدخل في تماس فاعل مع العالم الخارجي وبأن يفرض نفسه عليه .

ألا يمكننا ان نقبل حينئذ بأن التضاد « فعلية - انفعالية » الذي اظهره بيران هو في الحقيقة صدى الصراع الداخلي القائم بين النفسية الاولى (بنيان متعلق على ذاته ولا يهدف إلا للمحافظة على سلامته) والنفسية الثانوية (التي تدفع الفرد إلى ولوج عالم الاشياء) - مع العلم بأن كليهما تمثلان مستويين تابعين لنشاط صياغي واحد ؟

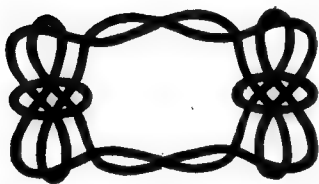
هذه النظرة تضطرنا طبعاً إلى قبول حقيقة « طاقة » تنظيمية تفريدية Individuationist ، كل بنيان حي فيها - « نفسية أولية » - تجسّد مادي^(١) ؟ وقد أدى فعلها المستمر على مر المصور إلى ظهور جملة عصبية (« أداة » النفسية « الثانوية ») تسمح للفرد المجهز بها بالتحليق فوق عالم البنيات الاخرى .

ولكن الفكر ليس مجرد « تحليقة » ، مجرد إرادة تنظيمية علاقية ، بل هو أيضاً ذاكرة وخيلة ، وهو خاصة (بحسب ملحوظة « ميل » الصحيحة دائماً) « مَمَرَّقة » لذاته بوصفه سلسلة من الاحوال النفسية - أي انه « شعور » . اننا مضطرون إذن ان نعزو إلى « الطاقة » ميولاً تنظيمية ، تفريدية ، صياغية ؛ ليس ذلك فعسب بل أيضاً خصائص تذكيرية ، إبداعية و « تقييمية » (لان ماهية الشعور تبدو أنها قبل كل شيء قدرة على الاصطفاء وعلى اطلاق احكام قيمية) . وعليه ، ينبغي اعتبار هذه « الطاقة » كعالم (لا هو في زمان ولا في مكان) من المُثُل الافلاطونية التي تتجسد من خلال الموجودات

(١) - معنى تحقق - المرعب -

وإواسطتها ، وتتغلغل يعمق متزايد دائماً في العالم المادي عن طريقها .

هذه هي النظرة التي شرحها لافيل وفصلها رويار بشكل أوضح : عالم القيم ، عالم الجواهر - الذي يمكن تسميته الشعور ، ميدان الفعل الخالص ، وغير ذلك من التسميات بما فيها : « الله » - . وكل تنظيم حي في العالم المذكور ، كل فكر فردي ، لتحقيق موقف ؛ مع العلم بأن هذا التحقق يكتسب شكل « مشاركة » حينها يصبح الفرد قادراً بفضل مكتسباته على إغناء عالم الجواهر الذي عنه يفيض الفرد .



مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية تُعرف بصورة سهلة جداً من حيث حدودها على الأقل . منذ سحيق الزمن ، حيث افترض بعض المفكرين الاغريق ان مبدأ عقلانياً يتحكم بالعالم ، تمزج بوضوح متزايد دائماً (بفضل تقدم العلم والنجاحات التقنية) الفكرة القائلة بأن الظواهر تخضع خضوعاً شاملاً لقوانين ثابتة . وهذا ما يُسمى بمبدأ التقيد القائل بأن الوقائع التي تلا الزمان والمكان تُشكل "لحمة" متصلة تتمزق تمزقاً تاماً لو فقدت أبسط حلقة من حلقاتها . وهو نفسه مدعوم بنظرة سببية حيث ان كل تبدل ينشأ عن تبدل خارج عنه ، وهذا التبدل الاخير ينشأ عن غيره أيضاً ، وهكذا الى اللانهاية (بورلو) .

ومن جهة أخرى ، ثمة حدس « مباشر » قرّض دائماً على الانسان (الفيلسوف أو غير الفيلسوف) الاعتقاد - وهو اعتقاد لا يقهر سواء اكان صحيحاً أم غير صحيح - بأنه حر ، أي انه يشكل في العالم كائناً على حدة ، « ملكة داخل ملكة » : إن قوانين العالم تُسيّر ولا شك ، في أغلب الاحيان - ولكنه يبقى دائماً قادراً على أن يُدخل إليه مبتكرات مطلقة ، ووقائع وأفعالا وتبديلات لا شيء يربطها بـ « اللحمة المتصلة » التي تحدثنا

عنها أهله ، ولا تتعلق بأي قاعدة عامة ، وإنما تتعلق فقط بإرادته غير القابلة للتوقع .

لا جرم ان هذه « الحرية » المخالفة للطبيعة بدت دائماً للفكر الميتافيزيقي الموحد شيئاً مريباً . ومع ذلك ، وبصورة غريبة ، يُلاحظ انه قد ارتسم على امتداد تاريخ الفلسفة تيارٌ فكري (مثالية الحرية) ينزغ إلى اقامة 'حرية' الانسان كشيء مطلق ؛ وبالعكس ، لم يعمل الا نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على ازاحتها بصرامة من مذهبهم وبين هذين الموقفين المتطرفين ، يبدو أن معظم المفكرين (بوجه عام من المثاليين الموضوعيين) بذلوا قصارى 'جهدهم' للتوفيق بين مفهومى « الحرية » و « التقيد » المستعصيين في الظاهر .

ذلك ان دوافع عدة تمنع ، فيما يبدو ، من انكار المبادرة الانسانية الحرة انكاراً تاماً : أولاً ، كيف نفسر بدورها هذا اليقين الصريح بالاستقلال والعفوية الذي يشعر به (إذ يحس بفصله) كلُّ انسان « لم يفسد ذهنه » (كما قال بوسونييه)^(١) وخاصة ، أليس مفهوم الحرية أساس كل اخلاق ؟ ماذا يحل بفكرة الخير والشر والواجب والمسؤولية ... ، إذا لم يكن الانسان هيكلآ آلياً مسيراً بـ « نواميس طبيعية » ، مثل سائر الكون ؟ فلنلاحظ اننا ، من جهة أخرى ، إذا قبلنا (مثل اللاهوت المسيحي) مفهوم إله كلي القدرة وبالتالي كلي المعرفة ؛ فمن المستحيل ان نتصور « إرادة حرة » انسانية قادرة على القيام بمبادرات لا يمكن ، بالتعريف ، ان يتوقعها الله بالذات .

هذه الملاحظات تجعلنا نستشف بأن الوصول الى حلٍ مُرضٍ ربما كان مثلاً

(١) ان هدف الاهواء التي اثارها مشكلة الحرية بلغت مبلغاً بحيث ان بعض الانصان « لدت » لحد التاكيد ، خلافاً لكل لية حسنة وكل عقل رشيد ، انها « نفس بصورة واضحة ودقيقة انها عرومة تماماً من الحرية » ؛ (بلبييه) (العلم والواقع) .

أعلى لا يمكن بلوغه ، وإن كانت حدود المشكلة بسيطة في الظاهر .

١ - التقيدون المطلقون

إن عددهم غير كبير كما قلنا :

« الذين » في الفلسفة القديمة ؛ وفي الفلسفة « الكلاسيكية » ، الانكليزي هوبس (معاصر ديكارت . ومعروف خاصة كفكر سياسي ، أو ، لدوافع لاهوتية ، مختلف أنصار الانتخاب منذ الازل Predestination من لوتر إلى الجانسينيين الذين يقولون بأن « الله تكلم مرة واحدة وقال كل شيء » (المدينة الفاضلة) للقديس اوغستان ؛ وفي العصر الحديث ، الماديون « الفيزيولوجيون » (لامتري ...) في القرن الثامن عشر ، والأُحاديون في القرن التاسع عشر (من فوغت إلى لي دانتيك) ؛ وفي يومنا هذا ، أخيراً ، مثلو السيكلولوجيا و بلا شعور ، والماركسيون ^(١) .

وفي أغلب الاحيان ، على كلر ، (كما رأينا بخصوص السيد أوجيه) تستند التقيدية الوحودية الحديثة إلى النظرة التي اقترحها أبيقور ولوكريس منذ أكثر من ألفي عام : ما يسمى بالحرية الانسانية ليس سوى صدى « موسع » لاستعداد العناصر الذرية للاحساس بتبدلات عفوية « لا يمكننا ان نعين مكانها ولازمانها بواسطة الحساب » (De Rerum Natura) .

٢ - المحاولات التوفيقية

إن عددهما لا يُحصى ؛ ورغم تنوعها الظاهري ترجع جميعاً إلى تعميمات

(١) هذه الزمرة ولكن مع شيء من التفظ ، لان حاركس نفسه بين ان قدرة الانسان على التأمل في نفسه قبل « أسوأ مهتدس » اعظم بكثير من « امهر لغة » .

لفظية بارعة . والواقع ان قليلاً من المفكرين « التوفيقيين » تمتعوا ، مثل بوسوئيه ، بالأمانة التي تدفع الى الاقرار بأن خير ما يؤمل في هذا الميدان « ان نملك جيداً بطرفي السلسلة على الرغم من اننا لا نرى دائماً الوسط الذي فيه يتتالى الترابط » (رسالة في حرية الاختيار) . لذلك سنكتفي بذكر بعض هذه المحاولات :

لقد تصور أفلاطون (الجمهورية) أن النفوس وقت ولادتها تصطفي وضعا المقبل بكل حرية ، و « الله بريء » . وتجري خطة الحياة ، بعد اصطفاها ، بصورة محددة ثابتة . وبما ان الاصطفاء الاول مسير هو نفسه بحالة النفس ، وبما أن هذه الحالة متعلقة بالحياة التي سلكتها النفس في السابق ، لذلك لا نرى من أين يتسنى تسرب أدنى قسط من الحرية .

أما الرواقيون Stoicians (وقد تبنى سينيوزا نظرتهم تقريباً) فقالوا نحو تقيدية تامة ، لانهم اعتبروا الكون كجموعة تجليات عقل واحد حكيم للغاية موجود في كل مكان . ولكن ما يقوى عليه على الأقل الانسان العاقل ، الشرارة الصادرة عن هذه « النار الالهية » ، هو ان يقبل هذه الحبال الواقعية بصدر رحب : إنه يتوجه « طوعاً » (لانه أعطى موافقته) إلى حيث يُدفع الممتوه بالقوة اذا اعتقد أنه يستطيع المقاومة ... ولكن من يتمكن من إعطاء هذه الموافقة ، هذا الارتباط الواعي بما هو واجب الوجود ، إلا الشخص الذي يؤمله مزاجه لذلك ، أي اننا بصدد تقيدية ولكنها فيزيولوجية هذه المرة .

وأما القديس توما الأكويني (الذي اقتدى بوسوئيه) فاعتقد أن افعالنا جميعاً قدرها الله وحددها سلفاً . هل هي تقيدية مطلقة ؟ كلا ، لان الله خلقي بحيث ان ارادتي لو لم تكن متعلقة إلإي ، لاصطفيت (بصورة حرة) ما قدر

الله . انني اذن ميبأ سلفاً لان أنصرف بحرية - وهو حل يبدو مع الأسف لفظياً جداً .

وأما مالبرانش فاعتبر الله ، كما نعلم ، علة النشاط الانساني الوحيدة (وكل حركات الطبيعة أيضاً) : انه « يدفعنا في استمرار بدفع لا يظهر نحو الخير بوجه عام » . فلئن رُجد الشر فذلك الانسان يستطيع ، بمحض اختياره ، ان يتوقف أي ان يكف عن اتساع الدفع الالهي . ولكن مالبرانش لم يوضح من أين تأتي القوة الفعالة ، هذا النوع من الحرية « السلبية » التي تسمح بمقاومة فِعسل الإله مع انه فعل « لا يظهر » .

وفي مذهب لايبنتز ، الخاضع للانسجام المرسوم سلفاً ، يبدو أن على كل أحيدة أن تكون محددة بدقة . بيد ان لايبنتز اشار الى ان عدداً لا متناهياً من مخططات العالم الممكنة كانت ماثلة في فكر الله ساعة الخلق : فاختار « الافضل » أي العالم الذي يحقق اعظم كمية ممكنة من الكمالات . لذلك يُعتبر مجرى العالم الخلق (عالمنا) ومجرى كل أحيداته « حرّاً » ، لانه كان بالإمكان ان يُصطفى بشكل آخر . ولكن ذلك مجرد تلاعب بالالفاظ يشبه « الحرية » بـ « الامكانية المنطقية » ،

اما رد كنت فأكثر لفظية أيضاً : كل واحد منا « ظاهرة » (بما اننا نتجلى لأنفسنا وللآخرين) ، موجودة في الزمان والمكان وخاضعة اذن للثقيدية الدقيقة ولكن في الانسان مبدأ وحدانية (يسميه كنت « الطابع المعقول ») يخص العالم " Nouménal حيث لا يسود أي قانون سبي : هذا المبدأ يسمح لفرد بـ أن يصطفي بحرية توجيه افعاله التي تجري بمدئذ بصورة محددة في عالم الظاهرات .

وفي الزمن المعاصر ، أخيراً ، شرح برغسون نظرية في الحرية تتميز بالاصالة
الشديدة ، ان لم تكن أكثر ارضاء من النظريات الأخرى : في عالم المادة ، وهو
« انتكاسه » ، فإنا نعلم ، يسود مبدأ التقيد . بيد أن أفانا الروحية ، وهي آلة
حركية شخصية في تقدم مستمر ، امتداداً لهذه العضوية المبدعة ، ونعني الوثبة
الحسوية ، وكلتاها ليستا خاضعتين لقانون سبي . ولكن برغسون أشار الى ان
افعالنا قلما تكون حرة : وكذا تكون حرة يلبغني لها ان تصدر كلياً عن الآنا
« الانبثاق » العميقة كما عرفنا قبل قليل . والواقع ان افعالنا في اغلب الاحيان
ليست الاحصيلة اندفاعات سطحية ، حصيلة عادات متجمدة ومثقلة بالمادة .

وانهاءً لهذه القائمة (البعيدة عن الكمال) فلنذكر ، بكلمة ، كل
النظريات التي :

أ - تنظر الى المشكلة من زاوية « اخلاقية » وتُعرِّف الحرية على انها الامكانية المتاحة
للانسان في ان يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال
حرراً في النهاية لتلك التي يُظهر الفحص الامين انها الأكثر موافقة للعقل الشامل
هكذا كانت تقريباً نظرة لوك مثلاً ؛ وان موقف الرواقين يقترب منها على كل
ويبين لنا هذا ان المشكلة غير محاولة حقاً - لان هذه القدرة على الايقاف وعلى
« القبول » العقلاني متعلقة ، في ذاتنا ، بشروط لسنا ولا شك متحكمين بها .

ب - أو تحاول ان تبين ان الكون يفسح المجال لنوع من اللاتقيدية وذلك
اعتباراً من المستوى المادي ، وهي لاتقيدية تتوضح بانتقالنا من مستوى
الاشياء إلى مستوى الانسان . هذا هو مغزى محاولة بورتو (١) .

إن تقدم الفيزياء الذرية في يومنا هذا دفع بعض المفكرين إلى أن يعتبروا

(١) لقد دافع لاشبييه من نظرية عائلة (السيكلوجيا واليتيليزيا) .

الجوهر الفرد « شخصاً » (ستيرن) ، أو « حرية اختيار » (ديراك) ، أي .
إلى اعتبارها « كائناً » متمتعا بحرية أكثر « روحية » من هذا الاستعداد .
للتبدلات غير القابلة للتكهن ونعني الاستعداد الذي تحدث عنه بعض المفكرين
الطبيين من أبيقور إلى أوجيه . ومما تبدي هذه النظرة غريبة فسرى بعد
قليل انه ربما أمكن استبقاء شيء ما منها .

٣ - مثالية الحرية

سنوجز القول في هذا الموقف الذي يشكل « تأكيداً » أكثر منه
« نظرية » : تأكيد الحرية كمطية أولى ، لا تدحض وشاملة) ينبغي لكل
الاعتبارات الخاصة بأوجه الكون التقيدية ان تتكيف معها ما أمكن لها) ؛
بل أكثر ، تأكيدها كشرط لا غنى عنه للعقل والمعرفة .

إن ليكييه (المتوفي عام ١٨٦٢) هو الذي جعل من هذا التأكيد أساساً
لفلسفة متهاسكة ، بإظهاره ان الحرية (على غرار « أنا أفكر » عند ديكارت)
تبتدى من ذاتها ضمن تأمل يبعث عن حقيقة أولية واسعة الاركان . ان
« كيف اخطو خطوة في هذا البحث ... إن لم يكن عن طريق حركة
تفكيرية الحرة ؟ كيف أعد مشروعاً للبحث ... إذا كانت افكاري تظهر
وتتبعها وتستمر بعضها ضمن بعض في نظام لا املك السلطة عليه » (البحث عن
حقيقة أولى) . ويمكننا ان نقول في لغة علم القيادة الآلية الحديث ان ذلك
يشكل ظاهرة ذات تعديل ذاتي : إن كل تساؤل حول الحرية يثبت ، في حد
ذاته ، حقيقة الحرية .

لقد عاد رينوفييه الى هذه النظرة ؛ كما أدخلها هاملان في مذهبه المثالي
مظهراً في الحرية شرط السياق الذي بواسطته تبني الآلا واللائق في وقت

واحد : ان امكان هذا البناء لا يتطلب إلا التقيدية ، ولكن كما يتحقق لا بُد من « فعل الحرية » الذي بواسطته يستجيب الشخص للسياق الناشئ .

ولكن من الواضح جيداً ان تأكيد الحرية غير المشروط يطرح ، من الوجهة اللاهوتية ، مشكلات لا حل لها - وهي مشكلات اشار إليها ليكييه نفسه في معرض كلامه عن هذه « المعجزة الهائلة » ، ونعني المعجزة القائلة بأن « الانسان يتداول في الأمر والله ينتظر » ...

ولنلاحظ أخيراً ان الفلسفة الوجودية المعاصرة تمثل ، بوجه ما ، « غضبة » مثالية الحرية . إن ما يميز « الفكر » ، في اعتقاد سارتر ، انه المجذاب خارج السلام ، انه وجهة نظر الى العالم . « الحرية ... هي هذه الامكانية المتاحة للحقيقة الانسانية في أن تفرزَ عَدَمًا يمزها . وما « الفكر » الا مجموعة المواقف التي يتخذها الفرد إزاء العالم ، وكل هذه المواقف « حرة » لانها بلا معلل (نحن نعلم ان المادة الخام (en-soi) ، في اعتقاد سارتر ، موجودة بلا هدف ، موجودة وجوداً عسبياً . وإن وجهات النظر التي تتخذها حول ذاتها ، بواسطة الجسم الانساني ، ليس لها اذن لا قاعدة ولا ضرورة) : وعليه ، ان الانسان حرة تامة من جهة ما هو مبدع مستقل « مطلق » للعاني « التي يضيفها على الكون .

٤ - الخلاصة

لن نتجراً هنا إلا على إبداء بعض الملحوظات ، اولها ان مفهوم « الحرية » و « التقيدية » لعلهما ليسا الا مبتكرات انسانية ، مجرد مخططات نظرية . (ارجع الى الفصل الثالث) ليس لها وجود في العالم المادي او الانساني - على

الأقل ليس لها وجود تحت هذا الشكل المطلق .

فالجوهر الفرد كما يُظهر تقدم الفيزياء يتبدى كـ « بنيان فعال » أكثر منه كـ « عنصر » ، لا شك أنه ليس « شخصاً » ولا « حرية اختيار » ، ولكن لا يمكننا أيضاً أن نعتبره خاضعاً لتقييدية محكمة (من نوع اصطدام صكرات البلياردو) . ولعل شكل وجوده ليس بعيداً بقدر ما نعتقد عن شكل وجود الكائن الحي الابتدائي المحروم من الجملة العصبية (الأميب مثلاً) . بيد أن الظاهرات الحشودية تُكسب المادة « على الصيد الميائي *Macroscoptus* » هذا الوجه الاحصائي من العطالة والثبات . وهو الوجه الذي يحملنا نعتقد أنها خاضعة للتقييدية التامة .

وفي الطرف الآخر ، ترى الإنسان . وهو مجموعة معقدة من البنائات الحركية الابتدائية يوجهها « بنيان أعلى » ، ونعني الجملة العصبية التي تسمح له لا بد « التملك - الذاتي » ، الضمني فحسب ، بل أيضاً بتعلقية مهيمنة على الكون فهل يمكننا أن نظن بأنه حرٌّ بالمعنى الذي نضفيه عادةً على هذه الكلمة : أي القدرة على عمل « ما نريد » ؟ كلا دون شك . فهذا المصطلح يجب أن يُعتبر هو أيضاً كتصعيد مثالي لكون الإنسان يُسهم أكثر من أي كائن آخر في هذه الطاقة التي سبق ذكرها والتي يستطيع ، مبدئياً ، على تجسيد كل ثروتها المضرة . ففي الحقيقة ، وقد احسن برغمون بذلك جيداً ما معنى كلمة « حرية » ، بالغبط ، أن لم تكن تدل على الاختراع والابتكار (وما معنى كلمة « تقييدية » أن لم تكن تدل على التكرار) ؟ فالإنسان « حر » إذن لأنه قادرٌ على الإبداع — أي لأنه قادر على تحويل عالم القيم والجواهر الأفلاطوني إلى منجزات « أرضية » .

هل يمكننا أن نكتفي حقاً بمثل هذه النظرة ؟ كلام مع الأسف . لأن شعور الحرية ينطوي على نقمة توحى بما هو « شخصي » وأولي (بمعنى : مصدر كل

مسمى فكري) أشارت إليها جيداً مذاهبٌ مثالية الحرية، وإنما لتبقى غامضة
أن لم يكن الإنسان سوى وسيط يُجسد قيمَ عالم المثل (كيف نفهم مثلاً الهوية
التي قامت بينه وبين الفرد العالي الذي لا يختلف اختلافاً كبيراً في بنيانه
« الأولى » و « الثاني » عن بنيان الإنسان ؟

لقد استهزئ بالفلاسفة الذين حاولوا ، مثل بوسوئييه ، أن يبرهنوا على
الحرية مُبينين أن الإنسان قادرٌ على تحريك يده نحو اليمين أو نحو اليسار بلا
دافع ظاهري ؛ ولكن يبقى صحيحاً مع ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد
القادر على محاولة تعريف نفسه بنفسه بتأمله حول حركة يده . . .

ألا ينبغي للحرية الإنسانية أن تُعرّف بتعلقها بالمكانية الإبداعية أقل من
تعرفها بأنها مساهمة في إمكانية تقييمية أي أنها قادرة لا على تحقيق قيم فحسب ،
بل أيضاً وبوجه خاص على سلسلة هذه القيم . إن « خلق الإنسان » الذي
تحدث عنه أساطير كثيرة لم يُشكل دون شك حادثة بيولوجية (ظهور نوع
جديد من العضوية) بقدر ما شكل ارتقاء (هو أيضاً مبهم تماماً) أحد
الكائنات الحية ، الموجودة سابقاً ، إلى تصور نظام لهذه الجواهر التي يُعتبر
حقها « الأرضي » الوحيد : الأمر الذي اكتسب الحرية هذا الوجه الأخلاقي
الذي لا ينفصل عنها ، ودفع كثيراً من المفكرين إلى تعريفها كإتصار على
« الإهواء » وكنظيم عقلائي .

ولكن ، فلنكرر ذلك ، ليست المسألة هنا إلا مسألة ملحوظات ، لا مسألة
محاولة للإجابة على مشكلة ليس لها حل احتمالي .

الثم

لا نكاد نحتاج إلى التنويه بأن هذا الفصل ، أكرر من الفصول السابقة أيضا ، لا يستهدف إلا طرح مشكلة ورسم المواقف المختلفة التي يمكن للفكر الميتافيزيقي أن يتبناها بصدد هذه المشكلة .

سنذكر أولا (إرجع الى الفصل الثاني) إن مفهوم « الديانة » لا يرتبط بمفهوم كائن علوي بقدر ما يرتبط بمفهوم نظام أعلى للأشياء يتحكم بالعالم الذي نعرف . فإذا وضعنا ذلك ، أمكن القول ، فيما يبدو ، بثلاث نظرات أساسية في هذا الميدان :

إما القول بعدم وجود هذا « النظام » ، أو القول بوجوده ، أو القول بأنه آخذ في التحقق والحدوث . ويسمى الموقف الأول بالالحاد *Athéisme* . أما الثاني فيتجلى بوجهين : فيعتبر النظام المفترض كنظام خاص بالطبيعة (الأحادية ^(١) *Panthéisme*) أو كنظام خارج عنها ^(٢) . وأما الثالث فيقبل

(١) القول بنوع من الخلق .

(٢) لم يتلق هذا الموقف الأخير أي تسمية خاصة . ولعله يمكن ، بتبني مصطلح خاص بالفيلسوف الفرنسي سكورو ، أن نسميه مذهب المؤلفة العقلاني *Théisme Rationnel* . مع العلم بأن مذهب المؤلفة الشخصي هو المذهب القائل بأن الله الخارج عن أن يكون تشكل « شخشا » لا مبدأ نظام فحسب .

تركيبية معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من امثال هذه التركيبات : لان كل « المكونات » ليست « ممكنة معاً » ، وان ادخال هذا « الممكن » في غخطط كوني من شأنه ان يزيح « ممكناً » آخر عن هذا المخطط . ففي غخطط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توني سينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توني سينوزا في مدينة أمستردام » .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الافضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « المكونات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تراهي لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الالم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئاً » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضاءل امام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم افضل عالم ممكن .

ولكن غختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية ...) تبدو لطيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما حذر مذهب المولاه - وهي صعوبة معنى الخلق . فلنقل بالكلام الدارج : ما ساجدة الكهان إلى خلق عالم من المخوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطائها عن هذا اللغز تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من تلجبتها ان نعطي عن الاله صورة غزوية متصفة بالأنسنة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بروبيته الخاصة . وان اللغز ليزداد تعقيداً أيضاً .

تأويلات بلغت من التنوع مبلغاً بحيث ان هذا الموقف يستغني عن كل محاولة للتعريف الحقيقي . وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

يبدو أن هذا التصنيف يقارب من التصنيف الذي وضعناه بصدد المذهب الطبيعي والمثالية الموضوعية ومثالية الحرية . والواقع ان المشكلة المدروسة تشتمل على كثير من العناصر الشخصية والخارجة عن المنطق (الامر الذي لا يعني انها غير صحيحة) بحيث لا توجد مطابقة شديدة . فلنكتف بأن نشير ، على سبيل المثال ، (ويمكن اعطاء العديد من الامثلة بكل يسر) ان بعض المفكرين الطبيعيين الانفلاسوساكسونيين المعاصرين ، مثل أليكساندر ، يستبقون - على الأقل - مفهوم نزوع الكون الى خلق أشكال متزايدة « الارتقاء » دائماً ، بينما تستند مثالية الحرية عند سارتر الى الالحاد التام .

١ - مفهوم الله باعتباره مفهوماً وهمياً

إن الالحاد ، وهو امتداد متواتر للمذهب الطبيعي (ولا سيما ذا الطابع المادي) ، قد اجتذب دائماً بعض المفكرين المتنازين . لأن هذه النظرة تستهوي ببساطتها الموحدة : حقيقة واقعة واحدة هي المادة (مبهورة ببعض الخصائص « المبدعة ») . وما الكون والعالم المضي والنشاط النفسي سوى تجليات عنها تتميز بأنها متزايدة التعقيد . إنها « انبثاقات » متعاقبة ناشئة عن سير التركيبات المرضية التي دخلت فيها « جزئيات ابتدائية لا عد لها ولا حصر » ، خلال مليارات السنين . ولا يُعبر النظام الظاهري (والنسبي الى حد كبير) السائد في الكون ، ولا تُعبر « نواحيه » و « معقوليته » الا عن ان حالة من التوازن والاستقرار ، وهي حالة مؤقتة دون شك (وعلى كل كان بالإمكان ان

لا نتحدث - ولكنها يمكنه رياضياً) ، قد تحققت خلال هذه التفاعلات المادية المعقدة على امتداد مليارات السنين . وليس هناك أي حاجة الى نظام علوي ولا سيال إلى إله شخصي لتفسير هذا النظام .

تلك هي الموضوع التي شرحها ، دون اختلاف كبير في الصور ، ماركس أو سارتر ، دولباخ أو ليدانتليك - وعدد كبير من العقلانيين « المعاصرين » ولكن مع وجود تفاريق في التقدير تتراوح بين العدوانية الساخرة تجاه الدين باعتبارها من العوامل التي تعيق إقامة نظام إنساني محض (الماركسية) ، وبين قبول « وهم » يعتبر مجلبة للنفع والعزاء بالنسبة إلى الأشخاص العاديين (هذه وهي تقريباً وجهة نظر رينان - وإن اقترب أحياناً من الحل القائل بوجود إله أخذ في التحقق والحدوث) .

ولكن الاتحاد يرى نفسه أمام مشكلتين :

أ - ما هو أصل هذا الإيمان بما هو إلهي ، لدى الإنسان ؟ هذا الإيمان الذي يبدو استمراره عبر العصور أمراً غامضاً ؟ إن الردود متوفرة وذلك منذ ادعاء بعض أعداء الكهنوت الأوغريتي أن « الآلهة » من ابتكار المشرعين ؛ (وقد عاد الموسوعيون Bacedipidistat إلى هذه الفكرة) أو أنها أسطورة إنشأت عن مخاوف الإنسان أمام الموت . أما في عصرنا هذا فالتعليقات أكثر حداقة . ففرويد^(١) مثلاً اعتبر الدين من مشتقات الحياة الجنسية . واعتبره دور كهام صدى خفياً للضغط الذي يمارسه الشعور الجماعي للمجتمع على الإنسان . أما بالنسبة إلى الوجودية الماحدة فتعتبر فكرة الإله كانعكاس لطموح إنساني وهي ، طموح

(١) يعتبر الشعور الديني صدى حين الطفل بعد البلوغ إلى أبيه . وبما أن كل قلق عاطفي ، هو في اعتقاد فرويد ، من أصل جنسي ، لذلك يعتبر موقف الإنسان تجاه « الله » مشتقاً من الحياة الجنسية في نهاية المطاف .

« الإنسان » الزائل الى اكتساب استقرار « المادة الخام » المطمئن .

ب - كيف نوفق الاخلاق مع انكار نظام علوي يقتضي الاحترام ؟ ولكن « بابل » بين ، منذ القرن السابع عشر ، عدم وجود ارتباط ضروري بين الدين والاخلاق ، وان « الملحد قد يكون شخصاً قاضلاً » . وانت نجاح الانظمة السياسية المطلقة في عصرنا الحالي ، اثبت الى حد كبير امكان وجود اخلاق « علمانية » صرفة ، تُفرض بالتهذيب الذهني منذ الطفولة ، ولها من التصلب والفعالية ما لكل انضباط ديني .

٢ - الله باعتباره علة الكون

أ - الحل الأحدي : بالمعنى الفلسفي للكلمة (لان هناك مذاهب احدية « أدبية » مثل مذهب ديدرو الذي يُعتبر عبادة شعرية « لكل الاعظم ») ، يقوم هذا الحل على اعتبار الله علة الكون الضمنية ، ولا تُشكل وجوه الكون المختلفة إلا معلولات فائضة عن هذه العلة الحقّة الوحيدة .

و غالباً ما يُعتبر الموقف الرواقي موقفاً أحدياً . انه يقول ب : « نأر صنّاع » شاملة ، بحركية مبدعة هي في نفس الوقت حياة وعقل « تحدث الاشياء جميعاً وتثبت فيها الحياة . والواقع انها أحدية على قدر كاف من القموص لأن الرواقيين اعتبروا روح العالم هذه ، في نفس الوقت ، كائناتاً يتصف بالنعابة ، هو رب البشر وسلطان الطبيعة ، مختلف بوجه ما عن « انعكاساته » وأرفع منها .

إن الأحدية الصحيحة موجودة خاصة عند سبينوزا : حقيقة واقعة واحدة الجوهر - الرب ، غير مخلوق ، « علة ذاته » ، ذو صفات غير محدودة لا يُظهر

العالم منها الا صفتين : الفكر والامتداد . ان هذا الاله « سر » بمعنى انه لا يعمل الا بنواميس ماهيته الخاصة — ولكن يجب فهم هذه الحرية كنوع من الوجوب المبدع ، لأن جوهر الله هو ان ينمو عضوياً في شكل « صيغ » غير محدودة تمثل كل واحدة منها تبديلاً في احدى خصائصه : ان النفوس والاجساد « صيغ » خاصيتين هما الفكر والامتداد . وان تعددها يشكل « الطبيعة المطبّعة » *Nature Naturee* (بخلاف « الطبيعة المطبّعة » *Nature Naturante* ، أي الله بوصفه وحدانية) . فאלله وحده إذن موجود . وهو إمكانية مبدعة غير شخصية تتجلى « آلياً » بمخلوقات ليست سوى أوجه ضرورية عنه ؛ ووسيلة العبادة الوحيدة المتاحة للإنسان هي ان يكف عن الاعتقاد بأنه « فرد » وان يشعر بذاته كتعبير مؤقت عن الجوهر الوحيد الخالد وان يذوب فيه طوعاً بنوع من القبول الجذلان شبيه بالقبول الموجود في الاخلاق الرواقية .

اما أحديّة هيكل فمن نوع آخر : الله هو الفكرة أصبحت شاعرة تماماً بذاتها . انه اذن إله « في حالة التطور » ، وهو على كلٍ وبالمعنى الحقيقي شيء آخر غير الكون ، لان الكون ليس الا احدى المراحل التي تسمح للفكرة بأن تشعر بذاتها ؛ انه بالاحرى الانسانية بوصفها متمثلة في الفن والفلسفة والدين ، انه غنى مستمر يحقق الطاقات اللامتناهية الكامنة في الفكرة الاولى تحقيقاً متزايداً التحسن يوماً بعد يوم .

يمكننا أخيراً ان نصنف في عداد المذاهب الاحدية رأي أفلاطون (القرن الثالث بعد الميلاد) . ان الله يبدو لأول وهلة في نظرية أفلاطون منفصلاً عن العالم — وهو ، على كلٍ ، إله معقد واحدٌ ومثلث في نفس الوقت ، مركب من ثلاثة أقانيم *Hypostases* متسلسلة (الوحدانية ، العقل ومبتكراته

اللامتناهية ، النفس مصدر الحياة والحركة (كل واحد منها يمثل نوعاً من التبدلي ومن انخفاض التوتر بالنسبة الى سابقه . ولكن العالم هو ، في الحقيقة ، أقنوم رابع على اتصال مع الاقنوم الاخرى ، وانعكاس أخير واول عن الاقنوم الالهي : انه يفيض عنه بالضرورة بفعل التباين والتضاد إن جاز القول ، لان تحدده وعدم تحدده نتائج واجبة عن الوحدة الالهية التسامة . والله ، عند أفلوطين أيضاً ، هو العالم - وان هذه الأُحادية *Monisme* هي التي تسمح لنا بأن نفهم كيف لا تفقد النفس البشرية أبداً الاتصال بالوحدانية فقدانا تاماً ، وكيف يمكنها ان تعود إلى النوربان فيها ثانية بفضل مسعاها المستمر في سبيل « الهداية » .

ب - الله كلمة استشرافية مفارقة للمخاوقات - تقبل هذه النظرة لتعليين مختلفين تمام الاختلاف :

الله كمثل عضو مصدر ووركن النواميس العقلانية المحركة للعالم .
والله كشخص أخلاقي ، هو دون شك إرادة عاقلة ولكنها ارادة خيرة
أيضاً لا تكتفي بتحريك الكون بل توجهه أيضاً وتقرض عليه أخلاقا .

١ - الإله - العقل : - انها مثلاً نظرة أريسطو الذي اعتقد ان الله يتجلى خاصة كمحرك أول ، كفكرة ثابتة خالدة ، وكإله غريب عن العالم جاهل به . هذا العالم ، في أبسط جزئياته ، « مادة » غير معينة تنزع الى صور متزايدة الكمالات ، وان صورة الصور ، الصورة التي تؤولد عن بُعد كل حركات الطبيعة وتبدلاتها (دون أن تعرفها) ، هي الله : انه عقل غير شخصي لا يفكر إلا في ذاته (فالكامل لا يفكر فيها هو كامل أي في ذاته) . ويبتث الحركة ، عن غير علم ، في جميع مراتب المادة (التي لم يخلقها) بفعل -

جاذبية كماله .

هذا هو « إله الفلاسفة » (بحسب عبارة بأسكال الشهيرة) الذي تبناه كثير من المفكرين اعتباراً من ديكارت حتى هؤلاء العقلانيين الحديثين الذين ، على عداوتهم للجوء الديانة المسيحية إلى الأنسنة الوصفية Anthropomorphism أي الى تعريف الالهيات بواسطة المفاهيم الانسانية ^(١) ، لا يتخلون مع ذلك عن المفهوم القائل بمبدأ عقلائي يوجه الكون (ولعلهم لا يرفضون الفكرة القائلة بـ « آله رياضي » - كما قال الفلكي الانكليزي جينز) .

٢ - الاله الاخلاقي - لأول مرة في الفلسفة الغربية ومع كثير من الفموض ، ظهر عند افلاطون ، فيما يبدو ، المفهوم القائل بوجود كائن استثنائي مفارق للكون ، يتميز بأنه في نفس الوقت عقل اسمى وعناية لا متناهية العدل والصلاح .

فأله هو مثال الخير ، مثال المثلى ، المبدأ الذي يركز في ذاته كل الكلمات . ويبدو ان افلاطون يعتبره أحياناً شخصاً واحداً ، سرمدياً ، ثابتاً ، اخلاقياً ، متصفاً بالعناية .

ولقد دمج آباء الكنيسة (ولا سيما القديس اغسطينوس) هذه النظرات مع انكار اليهودية . وأُفصِيَتْ على الاله المسيحي بوجه خاص الخصائص الميتافيزيقية الصادرة عن تعاليم الكتاب المقدس والتي لم يحيط الفلاسفة القدماء بها علماً ، ونعني : إمكانية الخلق التامة ، القدرة الكلية ، اللانهاية ^(٢) . هكذا تكون

(١) كترتيب الآله مثلا بلمكرة الصلاح وفكرة العدالة . . الخ .

(٢) في حين اعتبر الكتاب المقدس الله خالق كل شيء ، لم ير القدماء في الله الا منظماً عقلياً لآلة موجودة بذاتها . أخف الى ذلك انهم لم يتصوروا الله ككائن غير متناه ، لأن عدم التعدد وعدم الثمين في اعتقادهم مما من صفات المادة ، أخيراً لا يتصف الله في الفلسفة القديمة بأنه كلي القدرة وذلك بمعنى انه لم يخلق المادة وهو جاهل بها - فالآلة لما يتورها من نفس غريبة تماماً عن الطبيعة الالهية (قال اريسطو « انه احياء يحيد بالله ان لا يراها »)

٢ - تشمل بعض الكتب العربية تمييز الاله الخير والاه الشر .

المفهوم القائل بكائن كامل ، مصدر كل وجود وكل قيمة ، لا نهاية لقدرته
 وصلاحه ، عقل أممي وخالد وغير متناه (أي لا هو في زمان ولا في مكان) -
 وهو مفهوم يثير كثيراً من المشكلات (مشكلة الشر الأرضي والحرية الانسانية
 الخ ...) وقد حاول اللاهوتيون الغربيون خلال ألف عام أن يأتوا بحل لها
 كل بحسب ميوله المعينة : فأعطى القديس أوغسطينوس أهمية كبرى للحدث ،
 « للإشراق » Illumination لفهم الله ؛ وحدد القديس توما الميادين الخاصة بكل
 من الايمان والعقل مجدداً دقيقاً وحرص « دونس سكوت » على تجنب كل
 « عدوى هيلينية » (برسيميه) فأكد ان الله هو أساساً إرادة حرة لا يتقيد
 بأي قاعدة خارجية (فلواراد لجعل $2 + 2 = 5$ ، او لجعل من قتل الاب
 عملاً اخلاقياً صالحاً) ، الخ .

٣ - الله باعتباره أخذاً في التحقق والحدث

سنوجز القول في المذاهب المستوحية من هذه النظرة (وذلك رغم أهمية
 هذه المذاهب) ، لانها قلما اكتسبت شكلاً متمدهباً و « ميثافيزيقياً » حقاً .
 وهو على كل تتجلى في وجوه بالغة التنوع :

لن جهة ، لدينا الاساطير المتأثرة بالأنثوسنة الوصفية ، وهي تتعذر من كل
 اصل وتصف الكون على انه مسرح لصراع قائم بين « قوتين » (المحبة والبغضاء)
 بالنسبة الى امبيدوكليس في القرن الخامس قبل الميلاد ، وهرمز مبدأ الخير
 وأهرمان مبدأ الشر^(٢٦) بالنسبة الى زرداشت الفارسي في القرن الرابع قبل

الميلاد ، الخ) . ويجب ان يكتب النصر للقوة الاولى بمساعدة البشر ، وهذا ما يسمى بالمانوية نسبة الى ماني (القرن الثالث بعد الميلاد) الذي نشر افكار زرداشت وعمها .

ويعنى مختلف جداً ، لدينا النظرات البارة التي جاء بها مفكرون مثل رينان و برونشويخ ، فقد قال هؤلاء بأن كلمة « الله » ليست الا رمزاً يعبر عن هذا الميل الى المقولية الخالصة المنزهة عن الفرض ، وهو ميل يكتشفه كل انسان في ذاته حديثاً اذا انقضت غيوم الانفعال الاناني ، ويدفع المرء الى التخلي عن فرديته الضيقة من اجل مثل اعلى شامل (يقوم على المعرفة والمحبة) . انه اذن إله في حالة التحقق والحدث ، ولكن بمعنى مختلف عن معنى الأحدية : لأن حقيقة المضطرب ليس نتيجة تطور ضروري ومحدد (كما عند افلاطون ، سبينوزا ، او هيجل) ، بل ينبغي له جهد البشر الارادي لينتشل نفسه من « الانا » ، من التعمد ، وما هو بيولوجي ، وليوجد شيئاً فشيئاً تواصل الافكار - الالهية الحقة الوحيدة .

وبين هاتين النظرتين تقع نظرة و . جامس : اله محدود نستطيع ان نسدده له الموت في صنمه بقدر ما يُساعدنا ؛ وكوننا قص لم يتحقق كل شيء فيه ، ينطوي على المخاطرة والمغامرة ، ويمكن للاصطفاء الحر الصادر عن كل انسان فيه ان يُسم في المصير النهائي . لا يوجد في العالم نزوع الى « الافضل » بشكل آلي ، فالأفضل ليس سوى رجاء يتعلق الى حد كبير بما ستكون عليه ارادتنا نحن .

٤ - الألة على وجود الآلة

منذ القديم والفلاسفة واللاهوتيون يحاولون « اثبات » وجود الله . ولن نحاول هنا إلا أن نذكر ، بصورة موجزة ، المبادئ التي تستوحى منها هذه المحاولات .

يمكننا أولاً أن نذكر ضرورة وجود محرك أول . أو أن نقول أن العالم في مجموعه يبدو كـ « حادث » (أي لا يملك في ذاته سبب وجوده) ونخلص من ذلك إلى وجود كائن كامل يكون « علة ذاته » . ويمكننا أيضاً أن نشير إلى وجود « انسجام » في الكون لا يمكن أن يفسر إلا بفعل خالق (أو منظم) عاقل .

ولكن كنط فضل على كل هذه « البراهين » (التي شرحها أريسطو وأفلاطون والرواقيون ...) دليلاً « اخلاقياً » : ألا وهو مفهوم « الواجب » ، أساس الأخلاق ، (التي يحيد كل إنسان صداها في نفسه) ويستدعي الحقيقة الواقعة لكائن اسمى يحكم بالنواب والمقاب .

أخيراً ، البرهان الشهور المسمى بالبرهان التجريدي العام الذي أوجده القديس أنسليم في القرن التاسع عشر وأخذه فيما بعد ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز وهيجل ... ، ولا يزال محافطاً على أهميته في يومنا هذا ^(١) :

(١) أن المفاهيم التي أتوا بها البرهان منذ اكتشافه لثبت مدى حالي في الخلاف الذي يفتن اليوم ، في ميدان الرياضيات وعلم المنطق ، بين « الكونتوريين » وخصومهم . أنها دائماً مسألة معرفة ما يلي : هل التعاريف مبدعة ، وهل تصور الفكر البشري لاتحد الجواهر يستدعي الحقيقة الواقعة لهذا المفهوم .

إن جوهر الله وتعريفه الأساسي انه كامل ويملك جميع الكمالات . وبما ان الوجود تمال لذلك لا يد من وجود الله .

ان كل هذه البراهين قابلة للنقاش - ولقد فوّشت بوجه خاص من قبل كنط - لانها تستند الى مفاهيم (الانسجام ، الكمال ...) مالها من معنى الا على النطاق الانساني . ولقد سبق لباسكال التنويه بأنها لا تستطيع ان « تُقنع » الا من كان قلبه عامراً بالايان من قبل .

اكثر ما هنالك ، يمكن أن يرحي تلاقي هذه البراهين بالفكرة القائلة بأن في الكون ميلا الى « اظهار » قيمٍ عليا - ولكنه غير شبيه أبدأ بالاله الشخصي العقلائي الذي تؤمن به مذاهب الملوثة (بل لا يشبه أبدأ حق الوحدة الكلية القدرة والتي تؤمن بها المذاهب الاحدية) .

ان البرهان التجريدي العام ، وهو اكثر البراهين استهواء ، غير قادر هو نفسه على « اثبات » وجود الله (كان غونيلون معاصر القديس آنتسيلم يعترض على هذا الاخير بأن تصور « جزيرة ميمونة حافلة بالم لذات ولا يمكن تخيل جزيرة أجمل منها » لا يستلزم وجود هذه الاعجوبة حقاً) ؛ وعلى الاقل امل دقته المنطقية الحارقة (المبشرة بدقة هاملان المنطقية) التي تستهدف « اظهار » الاله من سياق جدلي محض ، تبرز هذه الخاصية الاولى المميزة للفكر (التي لا يمكن تفسيرها في نظرية طبيعية ضيقة) الا وهي انه يقين من الامكانية الخلاقة الفعالة ..

الا يمكن اكنائه وجود الاله كما اعتقد برغسون ، الا بواسطة « تجربة » - وهي تجرية اعتقد انه وجدها في التصوف الذي لا يمكن تفسيره ، في اعتقاده

بغير فعل مبدأ استشراقي؟ ولكن ديلاكروا انطلق من دراسة الظاهرة الصوفية دراسة موضوعية فالتهمى الى تفسيرها تفسيراً طبيعياً : انها لا تُعبر الا عن نشاط لا شعوري (وبالتالي غير استشراقي) عند الانسان .

والحقيقة ، لعل الدليل الصحيح الوحيد على وجود حقيقة استشرافية واقعة هو دليل الاهتداء الى الايمان - خاصة (كما كانت مثلاً حالة العالم البيولوجي نيقول المتوفي عام ١٩٣٦) حيناً يمس « العون الرباني » ، الحاداً عقلياً موثقاً . انها تجربة صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة عليها ولا تُنظم الاخرين ، ولا يسعها ان تكتسب بالنسبة الى الراصد الخارجي سوى قيمة عامل « ووسيط » .

• Catalyseur

• - الصعوبات المرتبطة بفكرة الآله

لئن بدا « اثبات » الله أمراً مستحيلاً^(١) ، فان الجمع التي يمكن معارضته بها كثرة المدد - ولا سيما معارضته بوجود الشر . وانت الحل الذي جاء به لا يبتز لا يقنع تمام الاقناع ولكنه جدير بالذكر لما يتصف به من براعة .

في عقل الله تكمن « الجواهر » اللامتناهية في المدد ، أي الامكالات المثالية القابلة للتجسد في « موجودات » حقيقية ، واعتباراً من هذه الجواهر ، كان الله حراً منطقياً في ان يبني عوالم مختلفة لا نهاية لها ، اذ ان كل عالم ممكن يشكّل

(١) ان الفكرة الغائبة بأن الله يمس بالقلب وان الايمان يجب ان يتأكد بصورة مستقلة عن العقل وحده - منه ، هي ، على كل ، فكرة تبني مطابقة لرأي الكنيستينام واننا نلم الشروح من اصحابها باسكال عن هذه الفكرة ، ثم الوجودية المسيحية الصادرة عن الفيلسوف كيركغارد الذي ذهب الى حثية الايمان هي التي ينبغي لها ان ترسي دعائم الايمان .

تركيبة معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من أمثال هذه التركيبات : لأن كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وإن إدخال هذا « الممكن » في غلط كوني من شأنه أن يزيح « ممكنًا » آخر عن هذا الخطط . ففي غلط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة أمستردام » .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الأفضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تراءى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الألم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، بإعتباره « سيئاً » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الإيجابي يتضاءل أمام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم أفضل عالم ممكن .

ولكن مختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية ...) تبدو طفيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما ضد مذهب المألوفة - وهي صعوبة معنى الخلق . فلنقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عالم من المحاولات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطائها من هذا اللفظ تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة غريبة متصفة بالأنسنة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يتمدد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وانت اللفظ ليزداد تعقيداً ايضاً

لو قبلنا ، مع اللاهوت المسيحي مثلاً ، بخلاود النفس البشرية . فكما قال هوبس
بلفظة وهو مسجى على سرير الموت « ما حاجة الاله إلى روح سحالي نجده مخموراً
منذ الساعة العاشرة كل صباح ؟

أ - لا تصدر كل هذه العوائق ، كما لاحظ برغسون ، عن عيب أسامي في
الطريقة : « إننا ننبي تصوراً ما بصورة مسبقة ، ونتفق على القول بأنه فكرة
الله ، ونستلج منه حينئذ الخصائص التي يجب ان تتوفر في العالم : فإذا لم تتوفر
فيه خلصنا إلى القول بعدم وجود الاله » .

ولكن « استنطاق التجربة » ، كما حذر برغسون ذلك فيما بعد ، بدا لناقليل
الافتناع - على الأقل ما دمنا بصدده الظاهرة الصوفية . والحقيقة (وهذه
الملحوظة ستشكل خاتمة الفصل لا يمكنه طبعاً ان يشتمل على أي ملحوظة
أخرى أكار قطعية) ، ان ما نظهره « تجربة » الكون في مجموعه - المخطاطه
ورفتمته وطالعه التطوري ... - هو أن نظرة على طريقة . و . جامس تبدو
فيها نعتقد شبه معقولة . فهي إذا ما دججت بالاراء الواردة في نهاية الفصل السابع
أمكنها ان تقدم الحل المرضي للعائل يمثل اعلی آخذ في التحقق والحدوث تحت
ضغط « طاقة ربانية يمكن لكل مخلوق ان يفنيها بمبادرته الحرة رغم قبضه عنها
- وهو حل يتميز بمحاذبية بالغة ألا وهي انه يعطي تبريراً عقلانياً عن الانسان
وعن الوجود برجه عام .

الميتافيزيقا في الشرق

١ - الشرق والغرب

حدّد بلانفيل مشكلة « المخالفات النعوية المسموحة في الشعر » بقوله :
« المشكلة غير موجودة » ؛ ولربما ملنا نحن أيضاً الى اختصار هذا الفصل الاخير بهذه
الجملة الواحدة . إذ يجب ان نقبل كواقعة لاشك فيها (ودون ان يشكل هذا
'حكماً قيبساً ') ان الحضارات الشرقية المختلفة لم تعرف أبداً ما هو شبيه
بالنظريات الميتافيزيقية الكبرى التي وضعها الغرب ، وبالمذاهب التي انصرف
إليها في استمرار منذ آلاف السنين .

إن بعض المفكرين المقتنعين بتفوق « الحكمة المشرقية » الاجمالي على
الحضارات الغربية ذات النزعة المادية سيمتحنون ولا شك على هذا الرأي .
ونحن نعرف نظرتهم كما تجلّت في انتاج غينون : لو أراد الشرقي ان يكلف نفسه
العناء لامكنه ان يفهم وأن يستخدم بيئته هذه « المصارف » والمعلوم
والميتافيزيقا التي يفتخر بها الغرب أشد افتخار . فلئن لم يفعل ذلك إلا قليلاً
فليس يجتنب الاّبتعاد عن المعرفة الصحيحة القائمة على الوحدة والتركيز ، في
حين ان « المعارف » الغربية ليست سوى تحليلات سطحية وتشديدات محدودة

وساذجة (صالحة على الأكثر) لطفل في الثامنة ، كما يعتقد الحكماء الغنود فيما يبدو . فالشرقي لا يحتاج أبداً الى الميتافيزيقا (ولا الى العلوم) ولا يحتاج الى الخوض لتطلباتنا « العقلانية » الاصطناعية : لانه يملك الميتافيزيقا الحقّة والعلم الحق القائم على امتلاك مبدأ النظام الشامل الذي تتلّقى به الاشياء جميعاً ، انها ثمار الادراك الحقيقي الذي يقوم على التبحر في المطلق ووسائل تنقيب غريبة تماماً على الاوربيين الحاليين ، « وهي معرفة فوق المعارف الفردية والعقلانية ، حديثة ... ومستقلة عن كل نظرة نسبية » (غينون)^(١)

لعل هذا المفهوم ينطوي ، تحت هذه المبالغات الغريبة ، على ومضة حقيقة : فمن المؤكد ان الفكر الشرقي يخضع لمبدأ أساسي ، مبدأ وحدة العالم ، مبدأ الكون - الواحد . اما الفكر الانساني فهو في نفس الوقت جزء لا يتجزأ منه و (نظراً لعدم انقسامه) صورة أمينة عنه . ولا يسع جهوده الروحانية الا ان تستهدف قبول التبعية التامة إزاء هذا الكل .

فلنلاحظ ان هذا المبدأ ليس مغالفاً للصواب في حد ذاته : فنحن نراه لدى بعض المفكرين الغربيين ، عند الرواقين مثلاً ، ولعل الطرائق النصف - نفسية والنصف - فيزيولوجية (المطبقة في الهند خاصة) التي يمكن الوصول بواسطتها الى الانصهار المنسجم بين وثيرة الفرد والوثيرة الكونية ، نقول لعل هذه الطرائق ليست مختلفة جداً عن الطرائق التي يستخدمها المتصوفون المسيحيون لبخوغ الانخراط والمشاركة^(٢) . يمكننا اخيراً ان نفترض بأن حالة الذوبان في

(١) « الحس » المقصود هنا لا علاقة له بالتحس البيولوجي أو المادي كما عند برغسون

مثلاً .

(٢) من أحوال الصوفية - العرب -

الكل ، التي تهدف اليها الحكيم الهندوسي ، قريبة جداً من هذا الشعور . « الليل الحالك » ، والذي يجعل الانسان وحيداً أمام الكائن اللامتناهي ، وهو شعور تحدث عنه كثير من المتصوفين القريبين .

فلنمحب اذن لان الروحانية الشرقية (التي لا تبدو شديدة الاختلاف ، في جوهرها ، عن بعض التأملات الغربية) لم تمتد قط إلى هذا البحث (الميتافيزيقي والعلمي) القابل للتوسيع إلى ما لا نهاية والذي نقل إلينا الهيلينيون مثله الأعلى ؟ لا شك ان السبب يرجع الى تأثرها الديني العميق . ولقد سبق لنا ان عرفنا الدين كإيمان بنظام علوي للأشياء . ويمكننا ان نضيف هنا قولنا ان هذا الايمان يكاد يكون مقروناً لا محالة بهذا الشعور الذي وصفه أرو بأنه حسى مُفرغ وفان معاً ينسب به بخضوع الانسان التام ازاء هذا النظام : وهذا ما عبر عنه المفكر العربي ابن خلدون (المقدمة Prolegomenes) بما معناه : ان الاعتراف بروحانية الله اقرار ضمني بمعجزاته من فهم علل الأشياء وسيرها ؛ وهو يدل على اننا نترك أمر فهمها لحالها ... ويتميز آخر ، ان الرضى التام بالنظام يحول دون كل مسمى لفهم هذا النظام .

ولكن ميزة « الاحجية اليونانية » التي اشاد بها رينان ، هي في الحقيقة ظهور (حادثة واحدة ومستقلة) موقف ديني يزيج البحث العقلاني لدى جماعة بشرية (منحدرة عن الآشيين والدوريين في الالفين الاولين قبل الميلاد) . فالديانة اليونانية هي الوحيدة التي يفسح معبدها المجال لربات الشعر والهة الفكر التي تسهر على الفنون والمعرفة . ولقد كان تأثيرها من القوة بحيث نجمت ، في هذا المجال ، في تعديل روح العداء العقلاني في الفكر المسيحي .

وهذا ما يفسر ظهور شخص مثل مالبانش (وغيره) مؤمن بإيمان الحكيم

الشرقي بتبجيتنا التامة نجاء الله ، وكافر بالبحث الميتافيزيقي والعلمي .

أي حكمة أفضل ؟ إقبال الغرب على البحث باندفاع وتمطش دائم ، أم
ركون الشرق إلى الهدوء السليبي ؟ فلنكتف بهذا الخصوص بهاتين الملاحظتين :

أولاً ، ان النقاط السلبية المميزة للحضارة الغربية (الاضطرابات الاجتماعية ،
الحروب ...) ربما تجدد ما يوازنها إلى حد كبير في البؤس الفظيع الحال منذ
قرون بمئات الملايين من سكان هذه الاقطار الشرقية التي يُعتبر تخلفها الاقتصادي
نتيجة مباشرة لرفض السكان ان يصبحوا ، كما طلب ديكارت ، « سادة الطبيعة
واصحابها » .

ثانياً ، ان المبدأ التطوري الذي يبدو انه يوجه الكون نحو اشكال متزايدة
التقيد دائماً (وهذا أحد مكاسب العلم الغربي) لم يبدل على ان الاستعداد
الصحيح لدى الكائن البشري يكمن ، احتمالاً ، في الاسهام في حركة المطلق
المبدعة أكثر مما في تأمل هذا المطلق .

ولكن هاتين الملاحظتين لا يسمها الزعم بأنها تشكلان حكماً نهائياً على
هذه « المواقف أمام الحياة » (يبدو من الصعب تسميتها بالميتافيزيقي) التي بقي
علينا ان نصلها وصفاً موجزاً ،

٢ - الاسلام

لقد تأخر الاسلام ولا شك بالتيارات الفكرية الغربية وذلك في مرحلة
نشوئه وخاصة خلال غوه وتوسعه الجغرافي . تؤمن الديانة الاسلامية بالـ

و.أحمد ، خالد ، فدير ، خلق العالم في سبعة أيام . ونرى فيها ما نرى في الديانتين المسيحية واليهودية : الجنة والنار ، الملائكة والجن ، خطيئة الانسان الاول ، الدينونة الاخيرة ...

اعتباراً من القرن الثامن ، بدأ الاسلام يتحول من موقف القبول السليم الى موقف التمحيص العقلاني . وصار له مفكره « الميتافيزيقيون » بدماء أفاضت الفتوحات فرصة الاحتكاك بالفكر البوذي . وقد تميز هذا التطور بمايلي :
١ - ظهور تيار متأثر بالافلاطونية الحديثة : الصوفية . ويتجلى ذلك خاصة في افكار ابن العربي الذي تأثر تأثراً يكاد يكون كلياً بنظرات أفلاطون .
٢ - باعداد ميتافيزيقا حقة (بالمعنى الغربي للكلمة) تحتل مكاناً مشرفاً في تاريخ الفلسفة ، ولكنها تشكل مزيجاً عجيباً من افكار افلاطون وارسطو ولا تدخل الافكار الاسلامية فيها الا بصورة ثانوية . ويرتكز محور هذه الميتافيزيقا على مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشية الربانية ، اما الحل فيسير إجمالاً في منحنى جبدي وأحدّي . (وفي هذا يتجلى طابعها الشرقي) .

ان ما أخذته ابن سينا او ابن رشد عن التفكير البوذي هو خاصة فكرة اله واحد ، عقل محض ، يفيض عنه العالم المتمدد بالضرورة . انها اذن تقيدية (جبورية) تامة ، لان كل انسان لا يبدو الا كوجه موقت من أوجه امكانية الخلق الالهية (الامر الذي يؤدي منطقياً الى إنكار الحرية وحتى الى نفي وجود نفس شخصية) .

٣ - البوذية

ان الحضارة الهندية المعقدة هي ، فيما تلمس ، حصية انصهار مجموعة من العوامل انصهاراً بطيئاً . وترجع هذه العوامل الى مساهمة الدراقيديين (وم

من السكان المحليين نسبياً) من جهة ، ومن جهة أخرى الى مساهمة مختلفة
اختلافاتاً عما أتت عن الفاتحين « الآريين » الذين جاءوا من الشمال الغربي ، وبما
حوالي منتصف الالف الثاني قبل تاريخنا . وفيما يخص المشكلة التي همنا هنا ،
ليس مخالفاً للصواب أن نعرف تطور « الفكر الهندي » على أنه انصهار متدرج
لفاهيم الفاتحين في البوتقة الشرقية .

فقد كان هؤلاء الفاتحون من أشقاء أو من أبناء عرومة مؤسسي (الآشوريين
ثم الدوريين) الحضارة الهلينية . وإن ما يبدية الزينغ فيدا ، أقدم مجموعة
للمعتقدات الآرية ، هو دين شبيه جداً بديانة اليونانيين « الكلاسيكيين » ، مع
معبد ما الذي يتحكم فيه إله أهل ، « فارونا » ينصف بأنه خالق ومنظم ،
مصدر النظام الأخلاقي (ليس بعيداً جداً عما نسميها بعد في الفكر اليوناني
بشال المثل الأفلاطونية) . وهي ، على كل ، دنة متفائلة وذات نزعة
صوفية محدودة (مثل ديانة اليونان) ، مع العلم بأن الآلهة — باستثناء فارونا —
موجودة تحت تبعية الإنسان الذي يستطيع التغلب عليها بواسطة الطقوس
الدينية والذبايح . أما التأمل الميتافيزيقي ويظهر بالآخرى في الأوبانشاد
فييدي طابعاً عقلياً واضحاً ويمكن تشبيهه بالتفكير الرواقي بكل سهولة ؛
مثلاً : الكائن الاسمي الواحد (البراهمان) ، قوة كونية ونفسية توحى بكل
تجليات العالم — والذات (الأتمان) ، هذه الشرارة الروحية المفردة بكل
موجود ، هي جزء من هذه النفس الكلية ومصيرها الذوبان فيها عاجلاً أم
آجلاً .

وسرعان ما تكدرت هذه التأملات البراهمانية (المتفائلة ، لأنها تسمي
الإنسان في « اللاهوتية ») ، تحت تأثير مبادئ هندية محض ، ولا سيما مبدأ

التناسخ ، وجميع التجميعات المتتالية اللامتناهي والتي يتعلق كل منها بالأفعال المركبة- في الحياة السابقة (مبدأ الحرما) . ولقد كانت البراهمانية تفسر هذه النظرة ، فيما يبدو ، تفسيراً متفائلاً . فكانت تقول بأن إمكان الخلاص من هذه الدوامة منوط باستعداد الفرد الذي ينبغي له في سبيل ذلك ان يهدف الى التحرر ، لإبان حياته ، من كل نزوة فردية أفانية - وهذا ما يساعد على هودقه النهائية الى الكائن الاسمي (البراهمان) .

إن تعاليم بوذا (في القرن السادس قبل الميلاد) اظهرت انتصار النزعة السلبية المعادية للميتافيزيقا والخاصة بالكر الشرقي ، على التأمل الآري . والحقيقة ان البوذية تطرح مفهوم النفس الكلية ، وتجهل المبدأ الفردي ، ويتلخص مذهبها في أربع « حقائق » أساسية : الوجود ألم ، الألم ثمرة الرغبة (وفيما بعد قال شوبنهاور « ارادة الحياة ») ^(١) التي تولد ، موت توقف ، تجمعات جديدة مؤلمة ولا يمكن تحطيمها الا بإلغاء هذه الرغبة . ولا يحصل على هذه النتيجة الا عن طريق الزهد ، عن طريق « التأمل الخالص » الذي بواسطته يتنحى الحكيم نفسه بعدم جدوى الأشياء وبزوالها ، وحينئذ تنعدم في ذاته كل ارادة ، كل فكرة ، يصل الى النيرفانا (وهي غير الموت ، ولكنها حال من الطمانينة السلبية ، وهروب خارج حتمية الصيرورة) .

إننا اذن نظام أخلاقي أكثر منها ديانة (وبشكل خاص أفكار منها نظرة ميتافيزيقية . ومعالم أيضاً ان المذهب بعد ما سيطر خلال خمسة عشر قرناً على

(١) استوحى ميتافيزيقا الفيلسوف الألماني شوبنهاور كثيراً من كتب ومن الفكر الهندوسي لنفس الوقت ، وكان قد اكتشف حديثاً آنذاك - وعلى كل ، هذه الكتب شوبنهاور طامحاً مذهباً غريباً بشكل تام .

القارة الهندية (وانتشر في بلدان مختلفة في جنوب شرق آسيا حيث بقي الى هذا اليوم) تقلب عليه في الهند اصلاح - معاكس قامت به اليرامانية . وعلى كلر ، حافظ هذا الاصلاح على قسم ملحوظ من تأثير المذهب ؛ مثلاً ، نظرتة المتشائمة التي تؤدي الى هذا التركيب المقد ، ونعني الهندوسية النصف - خرافة النصف - ديانة ، والتي لا تزال اليوم ايضاً تشكل أساس النفسية الشعبية الهندية (وتوجيهها نحو التنسك المازمت أو الصوفي) .

٤ - الفكر الصيني

ان الفكر الصيني (والصين بنت حقاً « حضارة » بالمعنى الذي يضيفه الغرب على الكلمة) مفيد بوجه خاص ؛ فهو يترأى كـ « مذهب عملي توفيقى » كـ « لوح من الوضعانية المحافظة تقبل كل الاشكال الدينية بمقدار ما تظهر من فعالية ... ولكنها لا تمكف في الحقيقة الا على احترام التقاليد » (غرانية) . يتميز الصيني ببعده عن روح التملذهب . فهو لم يضع ديانة ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . وتبدو خيانه الفكرية كتركيب مستغلق يتمازج فيه التأثير البوذي (الذي توطد في البلاد في السنوات الاولى من التاريخ المسيحي) مع تيارين فكريين عليين : الكونفوشيوسية و التاوية . وفوق هذا المزيج الاصطفائي المنصهر ينتصب هيكل واسع يضم آلهة وشياطين من مناشيء مختلفة وطقوس دينية لا عد لها ولا حصر ، قروية من الصحر .

آ - الكونفوشيوسية : إن كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) الذي نهض بدور أساسي في اعداد الحضارة الفكرية الصينية ليس بالفكر

المجدد ، ولكنه « عبث الى الأبد عن مطامح ومعتقدات ومفاهيم كانت موجودة منذ فجر الزمن في أذهان بني قومه » (إسكارا) . فليس مذهبه بالذهب الميتافيزيقي ولا الديني ، بل يتراءى كحكمة انسانية خالصة تشرح مجموع القواعد المنطقية والاخلاقية الكافية بتأمين الاستقرار الداخلي في الفرد والمجتمع وفيما بعد (حوالي العام ١٠٠) دون شك ، ازدهرت كونفوشيوسية جديدة اكثر فلسفة واكثر عقلانية . بيد ان هذا التحول جرى تحت تأثيرات غريبة لا شك فيها ، من أصل فارسي خاصة (الماثوية) .

ب - التاوية : يبدو الفكر التاوي ، لأول وهلة ، أكثر فلسفة . ولعله يرجع في اصله البعيد الى الطقوس السحرية القديمة جداً ، ولكن صيغته لم توضع الا في القرن السادس قبل الميلاد ، بفضل شخص أسطوري تقريباً : لاوتسو .

التاو : هو المبدأ الموجه للكون ، نوع من الوثيرة المبدعة ، وانسجام الأضداد ، يوحد نشاط اليانغ (مذكر) ونشاط اليينغ (مؤنث) ، ويجب ان يكون رائد الحكيم الشعور بهذا الازدواج الاصلي ليتغلب عليه ويصل الى النويان في النظام الكوني (واذا اقتضت الحال - وهذا هو الوجه السحري المستمر في المذهب - أن يؤثر عليه) .

ولكن ، في الواقع ، اذا اهلنا هذا الجنوح الى السحر والعرافة والذي يشكل نوعاً من « التبسيط » المكشوف من اجل النفس الشعبية ، فان التاوية تؤدي الى نوع من الصوفية ، الى نوع من السلبية قريبة جداً من سلبية البوذية التي انسجبت معها ييسر . فبالتأمل والزهد يسعى المريد التاوي

للتكيف مع التأو ، اي مع المبدأ الموجه للكون ، وان يتمازج اذن مع الوحدة الكلية .

وفيما بعد ، د' ك' ، تطورت التأوية اما نحو موقف متشائم وقدري ، نحو نوع من الاستسلام بحري الاشياء (يانغ - تشو) ، أو نحو أساطير خلافة الال لا تدخل في حصر (المصدر الاساسي للفن الصيني) ، أو - تحت تأثير البوذية - نحو اخلاقيات محض .

من هذا الاستعراض الموجز لاهم وجوه « الحكمة الشرقية » ، يمكننا اذن ان نستنتج ، فيما يبدو وكما قلنا (دون ان نميل الى الزعم باننا نطلق احكاماً قيمة) ، ان هذه الحكمة لم تضع ما يشبه تعدد - ولعله تعدد مضيق للأمل - المذاهب الميتافيزيقية في البلدان الغربية .



الخاتمة

إذا نظرنا الى لوحة الميتافيزيقا الغريبة من خلال تمددها وتناقضاتها (التي ترداد. بروزا بسبب هذا العرض « الموجز » للاضطرابي) ، أبدت لنا ولا شك وجهاً قليل الارضاء ومطابقاً أشد المطابقة ، لأول وهلة ، لحكم فونتينيل - الذي اعتبرها (وذلك منذ القرن السابع هـ ...) خلاصة موجزة عن « جنون الفكر البشري » . ألا يمينا ، مع ذلك ، ان نفترض بأن كل نظرة من هذه النظرات الشديدة التناقض في الظاهر تمثل وجهة نظر ليست « خاطئة » وانما « مذهب » ومخطط ، بصورة « انسانية » ، أحد وجوه الحقيقة الواقعة الخفية التي لا يتسنى للفكر الانساني ان يبلغها في كليتها ؟ لقد كان علم النفس التقليدي يميز ثلاث « مَلَكَات » في هذا الفكر : العاطفة ، العقل ، الإرادة (وهذه الوجوه الثلاثة يمكنها تماماً ان تكون انعكاساً عن التمييز الذي اعتقدنا أننا نستطيع ان نقيمه بين « النفسية الاولى » و « النفسية الثانوية » وصراع « الانفعالية - الفاعلية » الناجم عن هاتين النفسيتين) . وحينئذ الا تصبح المواقف الميتافيزيقية الثلاثة الاساسية التي وقمنا عليها على امتداد الفصول السابقة ، تعبيرات صحيحة عن العناصر الاساسية الثلاثة المكونة للفكر ؟

د . النظرية التوفيقية قد تبدو مخالفة للصواب : مثلاً ، بإقتصارها على المشكلة الاخيرة التي تطرقنا اليها ، كيف يتسنى للآله ان يكون في نفس الوقت

غير موجود ، موجوداً ، وأخذنا في التحقق والحدوث ؟ حسبنا مع ذلك ان
 نقبل بأن المجهول الذي تسعى لان تحيط به هذه التعاريف الثلاثة التجريدية
 (وبالتالي ، يتصف كل منها بأنه تعريف ناقص) ، لا يشبه في الحقيقة أبداً من
 « الموجودات » التي يعرضها العالم الخارجي ، ولكنه يشكل مع ذلك حقيقة
 واقعة أقرب الى « الخلق » التطوري منها الى الوجود الثابت .

حينئذ لا تعود النظرة الميتافيزيقية ، وبالأحرى النظرات الميتافيزيقية ،
 ممثلة لمجموعة من الديانات ، بل تمثل على حد قول لاينتر تجليات متباينة ،
 ويوجه ما متلاقية ، لما يسمى بـ *Philosophia Perennis* : مجموعة النظرات
 الصحيحة والحاطنة والكاملة في نفس الوقت ، والتي يحصل عليها عن نفس
 المدينة مسافرون مختلفون قادمون من نقاط مختلفة من الافق ، وبصورة أعمق
 أيضاً ، مجموعة التقديرات التقريبية المتشابهة والناقصة دائماً لماهية الفكر
 الأساسية ، تلمس دائماً ، رفض مستمر في ان يكون أي من مبتكراته
 الجزئية ، اصطفاء تقييماً يكسب العالم مغزى ، ولولاه ، على كل ، ما يوجد
 العالم بالمعنى الحقيقي للكلام .



الفهرست

٥	مقدمة
٦	الفلسفة والـميتافيزيقا
١٨	المشكلات الميتافيزيقية
٢٤	مشكلة المعرفة
٤٩	وجود العالم الخارجي
٦٥	ماهي المادة
٧٩	مشكلة الحياة
٨٩	النفس والبدن
١٠٥	مشكلة الحرية
١١٥	الله
١٣١	الميتافيزيقا في الشرق
١٤١	الخاتمة



هَذَا الْكِتَابُ

... عِبْنَا جَرَتِ الْحَاوِلَات ، عَلَى مَرِّ الْعُصُور ، لَوْضِعِ
الْمِيتَافِيزِيْقَا فَوْقَ الْعِلْم ، أَوْ إِلَى جَانِبِهِ ، أَوْ فِيمَا
دُونِهِ . إِنَّ مَحَلَّهَا الْحَقِيقِي : إِلَى أَمَام . لِأَنَّهَا لَيْسَتْ
سِوَى رَدِّ فِعْلٍ حَقِّقِي لِفَقْدَانِ صِدْقِ الْفِكْرِ الْبَشَرِي ، عَلَى
الصَّعِيدِ النَّفْسَانِي .

إِنَّ الْإِنْسَانَ مَحَاجَةً إِلَى يَقِينَاتٍ مُبَاشَرَةٍ يُنْظِمُ
سُلُوكَهُ وَنَشَاطَهُ اسْتِنَادًا إِلَيْهَا فَالزَّمَانُ يَمْضِي ،
وَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْظُرَ رَيْثَمَا يَبْلُغَ الْعِلْمُ الرِّوَايَةَ
الْعَقْلَانِيَّةَ النَّامَةَ عَنِ الْوُجُودِ (قَدْ لَكَ مِثْل ، أَعْلَى بَعِيدِ
التَّحْقِيقِ وَرَبَّمَا كَانَ بِلُغُوغِهِ ضَرْبًا مِنَ الْمُسْتَحِيلِ كَمَا رَأَيْنَا)
لِذَلِكَ نَنْقُلُ بِالصَّرُورَةِ إِلَى صَعِيدِ الْفِكْرِ الْمِيتَافِيزِيْقِي .
أَيُّ إِلَى صَعِيدِ الْفَرَضِيَّاتِ الْعَامَّةِ الَّتِي تَرْتِزُ بِجُرْأَةٍ إِلَى
أَنْ تَسَدَّ بِصُورَةٍ شَبِيهِ مَعْقُولَةٍ مَا يَخْلُفُهُ الْعَالَمُ مِنْ
فَرَاعَاتٍ فِي لَوْحَتِهِ الْمَصُورَةِ لِلْكَوْنِ .

من الكتاب

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

